



Religion ethnique, religion lignagère

Joël Thoraval

► To cite this version:

Joël Thoraval. Religion ethnique, religion lignagère : sur la tentative d' " islamisation " d'un lignage Han de Hainan. *Études Chinoises*, 1991, 10 (1-2), pp.9-75. halshs-00179447

HAL Id: halshs-00179447

<https://shs.hal.science/halshs-00179447>

Submitted on 15 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Religion ethnique, religion lignagère

Sur la tentative d'« islamisation » d'un lignage Han de Hainan

Joël Thoraval¹

Dans l'histoire des relations entre les diverses populations de la Chine, officiellement classées en cinquante-six « nationalités », les années 1980 sont à double titre une période de changement et de remise en question. Sur le plan théorique, la réflexion aussi bien des chercheurs que des administrateurs tend à mettre de plus en plus en évidence le caractère incertain et arbitraire d'un concept fondamental, celui de *minzu* (ethnie, nationalité, nation), sur lequel repose pourtant une partie de la légitimité de l'actuel ordre politique et social ; ce débat critique, en dépit de son caractère circonscrit et contradictoire, revêt une importance idéologique considérable². Sur le plan pratique, la nouvelle « politique des nationalités » visant à corriger les excès de l'ère maoïste a pour effet imprévu de profondément remanier, par endroits, la carte des « minorités nationales » reconnues par le pouvoir.

Il est bien connu, en effet, que le début de la décennie passée a vu des communautés entières, jusqu'alors cataloguées « Han », faire valoir

¹ Joël Thoraval est ancien « visiting scholar » au département d'anthropologie de l'Université chinoise de Hong Kong.

² Sur ce débat, voir Joël Thoraval, « Le concept chinois de nation est-il "obscur" ? À propos du débat sur la notion de *minzu* dans les années 1980 », *Bulletin de sinologie*, 65, 1990, pp. 24-41..

leurs droits à se voir restituer un statut « minoritaire ». Il existe des cas spectaculaires, tel celui des Tujia, une population du Hunan et du Hubei d'origine tibéto-birmane mais profondément sinisée, dont le nombre a plus que quadruplé en quelques années³. Ce changement d'attitude est, à juste titre, rapporté aux nombreux bénéfices matériels et culturels accordés désormais aux « minorités nationales » par les autorités : il s'agit moins d'une « quête des racines », dit-on volontiers, que de la recherche réaliste d'avantages de toutes sortes dans une société où s'instaurent peu à peu les comportements caractéristiques de l'économie de marché.

Mais il arrive que cette interprétation soit trop simple. Pour peu que de tels mouvements aient une certaine ampleur, en effet, ils font intervenir des considérations qu'on ne saurait simplement dériver d'un calcul utilitaire, et ce pour deux raisons. D'abord, les justifications mises en avant par certaines communautés pour revendiquer le changement de leur statut collectif font appel à des représentations traditionnelles, souvent mêlées d'affectivité, sur le rapport complexe qui les lie aux populations voisines, en particulier à la population majoritaire. Ensuite, la modification officielle de leur classification parmi les nationalités reconnues peut avoir pour effet induit de transformer de manière imprévue les relations que ces communautés entretenaient jusqu'alors avec leur entourage : et cette nouvelle situation peut à son tour susciter des comportements fort éloignés du « pragmatisme » initial.

La simple manipulation des catégories politiques officielles par les communautés concernées peut ainsi être vue comme le révélateur de comportements plus profonds et aider à mieux appréhender la manière dont se trouvent articulées, dans un contexte donné, les représentations et les pratiques relatives à l'ethnicité. À cet égard les échecs sont aussi instructifs que les réussites, car ils mettent en valeur les limites de l'espace ainsi offert à l'initiative des communautés — que ces limites soient attribuables à des variables d'ordre culturel ou à des interdits d'ordre politique.

³ Les Tujia étaient 600 000 au début des années 1960 ; le recensement de 1982 fixe leur nombre à 2 832 473, et celui-ci a continué de croître pour des raisons purement administratives après cette date.

Je me propose, dans les pages qui suivent, d'examiner en détail un exemple de ce processus par lequel une population définie prend le risque de remettre en question une identité jusqu'alors bien établie, avant de se trouver confrontée à des difficultés dont elle ne pouvait avoir idée. Il s'agit en l'occurrence d'un lignage Han, les Pu du district de Danxian, au nord-ouest de la nouvelle province de Hainan, qui, informé par accident de ses lointaines origines musulmanes, décide en 1983 de demander à changer de statut « national » et à être reconnu dorénavant comme Hui (« Chinois musulmans »). Contact est pris avec l'unique communauté islamique de Hainan, dans un village du sud de l'île : les membres d'un certain nombre de familles provenant de différents villages de Danxian décident d'aller s'y établir ; ils seront, à des degrés divers, initiés à l'Islam ; certains ne resteront que quelques mois, d'autres quelques années, avant que les difficultés rencontrées ne les contraignent à retourner à leur communauté d'origine.

Il s'agit d'un exemple de portée assurément limitée, puisqu'il n'intéresse qu'une population extrêmement réduite et se solde en définitive par un échec. Mais son caractère nettement circonscrit dans l'espace et dans le temps permet une analyse en profondeur, attentive aux représentations et aux motivations, tant de la communauté de départ que de la communauté d'accueil, attentive aussi au cadre institutionnel et politique qui a rendu possible cet étonnant phénomène de « conversion ». Au terme de l'analyse, celui-ci apparaîtra peut-être plus complexe et paradoxal qu'on n'aurait pu le penser de prime abord.

La question des origines musulmanes ayant été la justification essentielle de l'aventure, je commencerai par présenter brièvement l'histoire du lignage telle qu'on peut la reconstituer avant et après son installation à Hainan. Je distinguerai ensuite les différentes phases du processus résumé à l'instant, depuis la redécouverte de leurs lointains ancêtres par les Pu jusqu'à l'échec de leur association avec les musulmans du sud de l'île. Le cadre institutionnel pourra être alors situé : quels aspects convient-il de retenir dans les changements de la politique officielle des années 1980 en matière d'économie, de nationalité et de religion, comme ayant rendu ces événements possibles ? J'examinerai ensuite la manière dont les deux communautés, le lignage de Danxian et le village musulman, concevaient traditionnel-

lement leurs rapports, avant d'analyser avec quelque détail la façon dont la tentative de changement d'identité au centre de toute l'affaire a été perçue et interprétée par les deux populations concernées.

Les termes du débat devraient ainsi s'en trouver clarifiés : peut-être apparaîtront mieux, en particulier, la manière complexe et parfois contradictoire dont peuvent être articulées les catégories officielles de « nationalité », de « religion » ou de « coutumes » en fonction d'une conjoncture spécifique, ainsi que la nature singulière du dilemme auquel les Pu devaient, de manière inattendue, se trouver confrontés.

Histoire d'un lignage

Il est commode de distinguer deux périodes dans l'histoire du lignage des Pu de Danxian : celle de leurs lointains ancêtres installés sur le continent, dans le Guangdong, et celle qu'inaugure l'installation du premier membre du lignage à Hainan. La première période, qui ne nous intéresse qu'indirectement, a déjà été abordée par Luo Xianglin dans son étude sur Pu Shougeng⁴. Il convient néanmoins d'en dire un mot, ne serait-ce qu'en raison de son rôle dans l'histoire que nous retraçons plus loin.

Les antécédents cantonnais

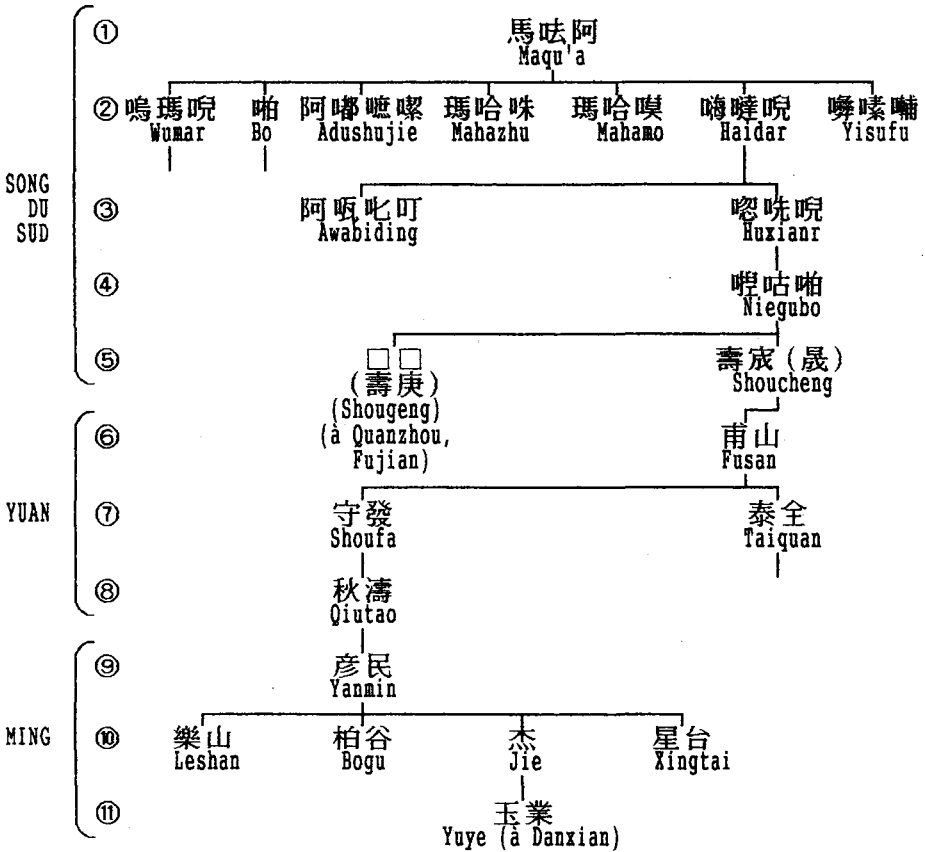
Les Pu de Danxian se rattachent à une lignée établie dans le Guangdong sous les Song du Sud (cf. tableau 1). Selon la généalogie d'un rameau de cette lignée établi dans le village de Ganjiao, dans le district de Nanhai à l'ouest de Canton⁵, le premier ancêtre à s'être installé en Chine serait un certain Maqu'a⁶, un musulman venu probablement d'Asie centrale pendant l'ère Jiading des Song (1208-1224).

⁴ Luo Xianglin, *Pu Shougeng yanjiu*, Hong Kong, Zhongguo xueshe, 1959.

⁵ Cf. *Nanhai Ganjiao Pushi jiapu* (ci-dessous *NGPJ*), Tianjin, Guji chubanshe, 1987 (édition originale imprimée en 1907). Déjà consulté avant la guerre par Luo Xianglin, l'ouvrage a été « retrouvé » et publié dans les années 1980.

⁶ D'après *NGPJ*, p. 2, dans la première version de la généalogie le troisième caractère du nom de Maqu'a était écrit non avec la clé du terre, mais avec celle de la bouche, ce qui donnerait Maquhe.

Tableau 1



Généalogie simplifiée des Pu de Nanhai (Guangdong)
(L'ordre de séniorité se lit à la chinoise, de droite à gauche)

Comme beaucoup de textes de ce genre, la généalogie des Pu est d'utilisation délicate car elle porte la trace de remaniements successifs⁷. En outre, en faisant de Maqu'a l'ancêtre du célèbre Pu Shougeng, commissaire aux douanes de Quanzhou à la fin des Song avant de rallier les Mongols et d'être nommé par eux gouverneur militaire du Fujian, elle renvoie indirectement à une longue controverse historiographique, aujourd'hui encore ouverte, et qui dépasse notre propos⁸. On se bornera ici à rappeler quelques faits essentiels, tels qu'ils ont été transmis par les descendants de la branche installée à Ganjiao.

Certains des descendants de Maqu'a auraient très tôt exercé de hautes fonctions civiles et militaires : son fils Haidar est déjà, sous les Song, contrôleur du Bureau de stabilisation du thé et de la gabelle à Canton. Mais le point important (et qui n'a pas été noté par Luo Xianglin) est la distinction faite par les compilateurs de la généalogie entre la branche aînée issue de Haidar, ancêtre des Pu de Ganjiao, et les branches cadettes issues de Bo (Abû Bakr) et de Wumar (ʿUmar). Alors que la première demeurerait fidèle aux Song, les deux autres, restées dans l'obscurité avant la chute de la dynastie, auraient dès le début servi les nouveaux empereurs mongols.

Trois des petits-fils de Maqu'a appartenant aux branches cadettes doivent en effet à leur qualité de *semuren* (« étrangers », souvent originaires d'Asie centrale et antérieure) d'avoir pu obtenir le titre de *jinsshi* (« docteur ») et exercer d'importantes responsabilités⁹. De leur côté, toujours selon la généalogie, les descendants de la branche aînée se seraient bornés à servir les Song jusqu'à Pu Shoucheng, identifié avec le poète du même nom,

⁷ La compilation aurait commencé à la fin des Ming, mais l'état actuel a été composé entre 1848 et 1905.

⁸ Cf. Kuwabara Jitsuzô, « On Pu Shou-keng », *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 2, 1928, pp. 1-79, et 7, 1935, pp. 1-104 ; Luo Xianglin, *Pu Shougeng yanjiu* ; Chen Ziqiang, « Pu Shoucheng shiliao kaobian », in *Quanzhou Yisilan yanjiu lunwen xuan*, Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 1983, pp. 239-250 ; Donald D. Leslie, *Islam in traditional China*, Canberra College of advanced education, 1986, p. 66.

⁹ Pu Lihan est commissaire à la Commission de surveillance du Jiangxi, et son frère Pu Lihan* commissaire adjoint à la Commission de surveillance du Yunman et préfet de Liyang, dans le Jiangsu ; leur cousin Pu Xiong devient commandant militaire du Yunnan.

frère du fameux Pu Shougeng et devenu préfet de Meizhou dans l'est du Guangdong¹⁰. C'est la raison pour laquelle les poèmes « escapistes » de Pu Shoucheng sont interprétés comme étant le signe d'une protestation contre l'usurpateur mongol, cependant que le nom de Pu Shougeng est remplacé par deux carrés blancs, marque des ancêtres ayant apporté le déshonneur au lignage : il est seulement indiqué que cet ascendant aussi célèbre qu'anonyme est le fondateur d'une lignée à Quanzhou... Les compilateurs justifient cette situation un peu particulière en invoquant le principe de piété filiale : les ancêtres de la branche aînée avaient servi les Song, et par conséquent, pour leurs descendants, servir les Yuan était un acte de félonie ; en revanche, tel n'était pas le cas des descendants des branches cadettes puisque celles-ci n'avaient *pas* servi sous les Song¹¹. Quoiqu'il en soit de cette identification, qui soulève de nombreux problèmes, elle a pour mérite de justifier le fait que la branche aînée a connu à partir des Mongols un statut social plus modeste. À partir de la sixième génération, ses membres sont en effet décrits comme des lettrés retirés, s'adonnant à l'étude et à l'agriculture. Le fils de Pu Shoucheng, Pu Fushan, se retire dans un village des environs de Shunde, où il acquiert les allures d'un paysan, d'où le nom de Pulu (« chaumière des Pu [ou de joncs] ») donné à ce village. Son petit-fils, Pu Qiutao (1317-1387), est le fondateur de la branche (*fang*) de Ganjiao, au tout début de la dynastie des Ming. C'est aussi à Ganjiao que se trouve à présent la plus forte concentration de descendants du lignage au sein du Guangdong¹². Bien qu'ils soient conscients des origines

¹⁰ On notera que le dernier caractère du nom de Pu Shoucheng était noté *cheng* dans le premier état de la généalogie. Ce n'est qu'à une date ultérieure que les compilateurs ont corrigé cette graphie en *cheng* après avoir consulté la notice relative au poète dans le *Siku quanshu*.

¹¹ Cf. NGPJ, p. 8.

¹² Situé dans le canton de Lishui (district de Nanhai), à quelques kilomètres au nord-ouest de Canton, Ganjiao est aujourd'hui un gros village d'environ trois mille habitants. Il correspond administrativement à un « comité villageois » (*cunweihui*) divisé en trois « groupes de villageois » (*cunmin xiaozu*). L'un d'eux, Shangjie, divisé en cinq « équipes » (*dui*), abrite uniquement des Pu, aujourd'hui au nombre de 1 200 ; dans un autre, Hetong, également divisé en cinq équipes, les Pu cohabitent avec le lignage des Du, presque aussi nombreux qu'eux, et avec quelques familles répondant aux patronymes (*xing*) Liang et Li ; le dernier, Jian-

« Hui » de leurs lointains ancêtres, depuis de nombreuses générations les Pu de ce village ne se distinguent en rien de leurs voisins Han¹³.

C'est cette communauté que devait quitter Pu Jie, petit-fils de Pu Qiutao, pour aller commercer sur les côtes de Hainan. L'un de ses fils, Pu Yuye¹⁴, est le fondateur de la branche établie dans l'île, dans le district de Danxian. La généalogie de Ganjiao indique que Pu Yuye devait s'établir à Eman, dans le nord de Danxian ; à la fin de l'empire le nombre de ses descendants aurait été de 1 500 ou 1 600 personnes¹⁵.

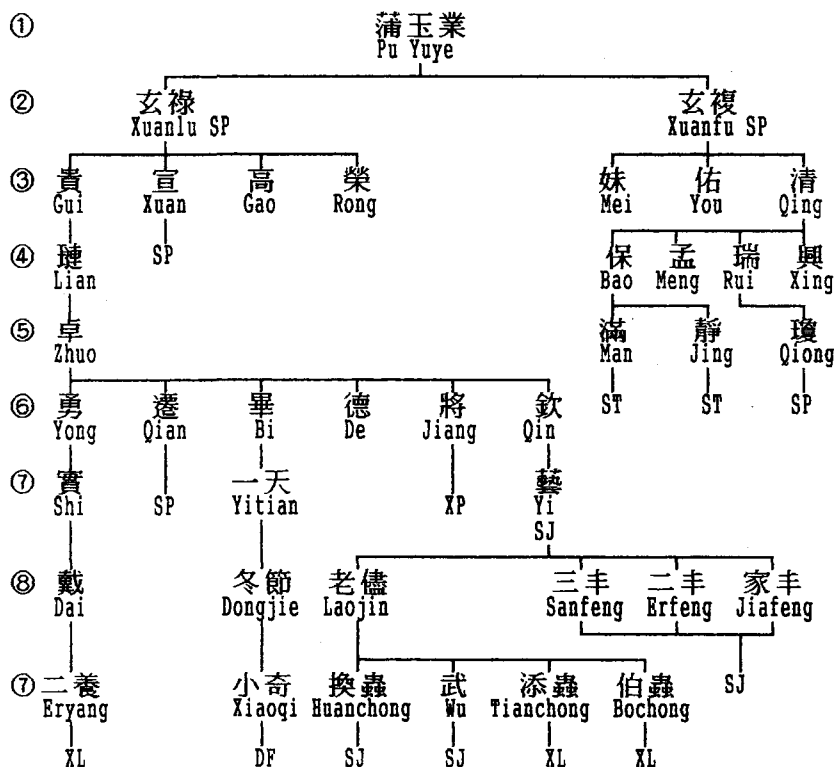
xing, est divisé en deux équipes, l'une réunissant les membres de petits xing (Guo, Liang, Lu), l'autre rassemblant quelques familles répondant aux xing Pu et Du. Dans les années 1980, la vocation agricole qui était celle du village depuis de nombreux siècles a perdu en importance : la métropole voisine de Canton attire la majorité des jeunes gens, et un nombre important de jeunes filles travaillent dans une usine de chaussures installée au début de la décennie par des entrepreneurs de Hong Kong. En 1989, le village n'avait pas retrouvé de manière significative ses pratiques religieuses d'antan, ce qui peut s'expliquer par la proximité de Canton et de sa culture urbaine. De la dizaine de temples ancestraux (*citang*) que comptait le lignage, il ne reste aujourd'hui que les bâtiments de quatre d'entre eux, le plus grand étant occupé par l'usine de chaussures. En dépit d'une évidente prospérité économique, aucun n'a été restauré et rendu au culte, pas plus que n'ont été reconstruits les quelques temples de dieux territoriaux dont les Pu partageaient la gestion avec les autres habitants du village. Le culte ancestral ne se pratique plus guère qu'à l'échelle domestique, et non communautaire. De cette faible ardeur religieuse les villageois donnent des explications d'ordre économique (« on préfère investir ailleurs son argent ») et politique (les « masses » seraient favorables à une reprise des activités cultuelles mais les cadres y restent opposés)...

¹³ Ils n'ont pas, comme les « anciens musulmans » de Taiwan (cf. annexe 2), conservé quelques pratiques révélatrices de leur lointain passé islamique : les Guo de Lugang, par exemple, qui sont consommateurs de porc, n'en offrent jamais à leurs ancêtres dans le temple lignager (cf. Barbara Pillsbury, *Cohesion and cleavage in a Chinese Muslim community*, thèse Ph.D., Université Columbia, 1973, pp. 145-146 ; Peter G. Gowing, « Muslims in Nationalist China », *Silliman Journal*, 18 [1], 1971, pp. 1-20).

¹⁴ Le dernier caractère du nom de Pu Yuye est écrit *ye* dans la généalogie des Pu de Ganjiao, et *ye* dans les généalogies sur tissu de Danxian. Le nom de son père est donné une fois (*NGPJ*, p. 7) comme Pu Jun, et non Pu Jie.

¹⁵ Cf. *NGPJ*, p. 7.

Tableau 2



Généalogie simplifiée des Pu de Danxian
(L'ordre de séniorité se lit à la chinoise, de droite à gauche)

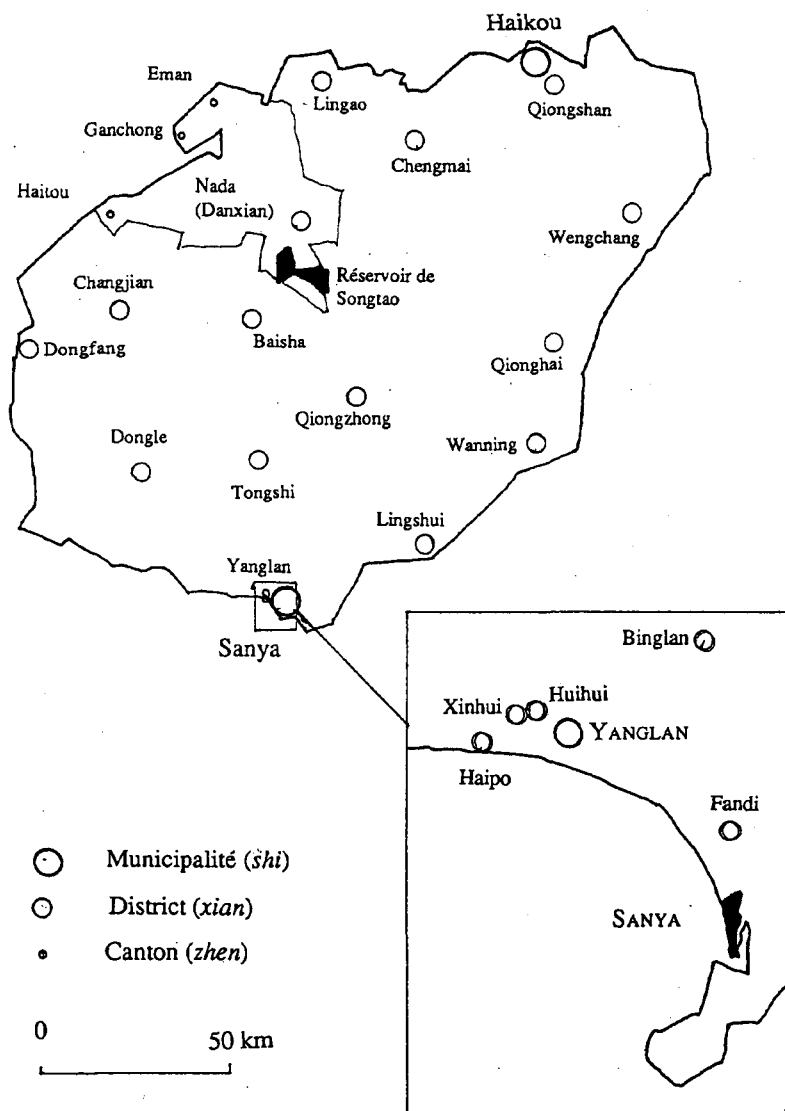
À ces quelques détails se bornent les informations consignées dans la généalogie des Pu au sujet du rameau hainanais du lignage : pour en savoir plus, il est nécessaire de se rendre à Danxian.

Le lignage de Danxian

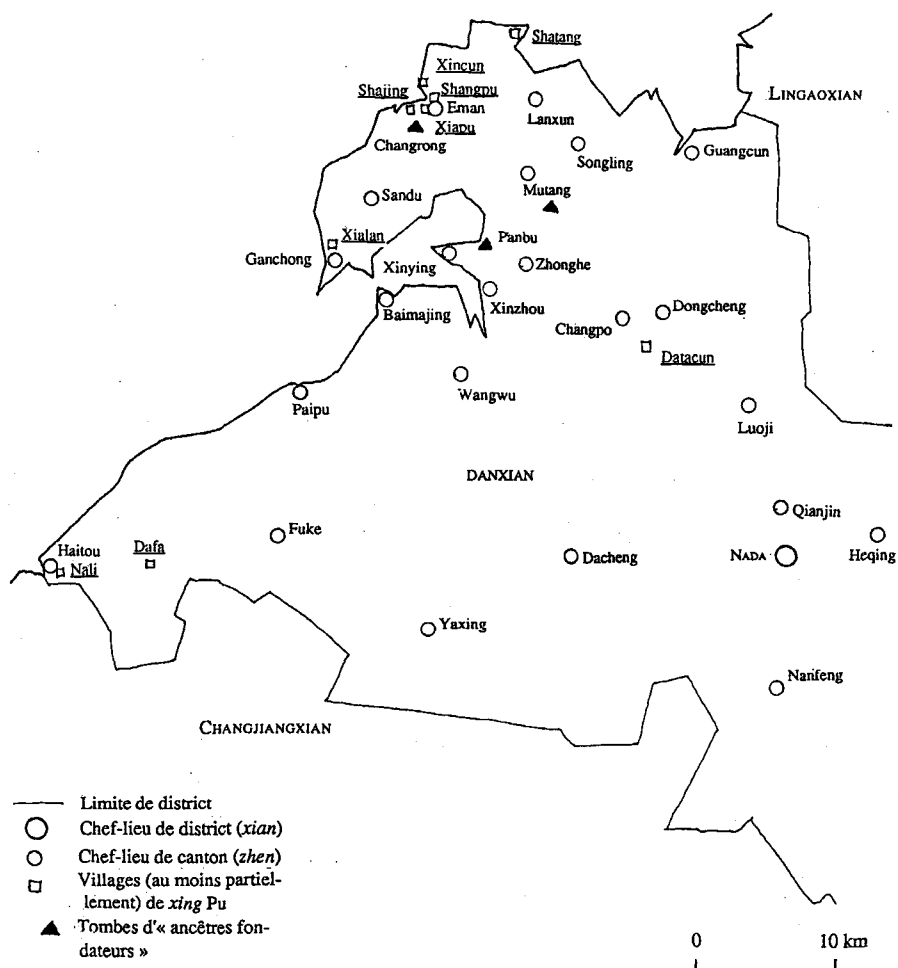
C'est en 1936 que les Pu de Danxian ont procédé pour la dernière fois à la cérémonie du *kaipu*, l'ouverture solennelle du tableau généalogique commun à l'ensemble du lignage : ce dernier a été détruit lors de la guerre civile. Mais il est possible, en examinant les généalogies sur tissu conservées par les différents sous-lignages, et en les complétant avec les inscriptions tombales et les traditions orales, de reconstituer l'essentiel de leur histoire (cf. tableau 2 et cartes 1 et 2).

Pu Yuye, l'ancêtre fondateur, est séparé par 22 générations de ses descendants actuels. Compte tenu des indications fournies par la généalogie des Pu de Ganjiao, son installation à Hainan doit dater de la première moitié du xv^e siècle. C'est dans le petit village portuaire de Panbu (canton de Xinying) que se trouve sa tombe, dont l'inscription, datée de 1857, dit simplement : « Tombe de l'ancêtre fondateur du lignage des Pu [de la dynastie] des grands Song (*sic*) » (*Da Song Pu shujia zhaoji shizu zhi mu*). Mais ce séjour à Panbu, où aucun habitant n'est aujourd'hui de *xing* Pu, n'a pu durer très longtemps, car le lignage fondé par Yuye l'a été à Eman, un canton de la côte nord du district. Selon une tradition orale conservée à Eman, et dont certains villageois de Panbu se souviennent aussi, l'ancêtre des Pu et un membre du lignage des Li du même village, devenus amis, seraient partis ensemble à Eman où les conditions naturelles étaient meilleures. Établis dans le village côtier de Shangpu, les descendants des deux hommes se considèrent comme parents et ne pratiquent pas l'intermariage : les fondateurs des deux lignées auraient en effet convenu d'échanger des fils en cas d'absence de descendance mâle...

Panbu est aujourd'hui un village de pêcheurs d'environ 2 000 habitants, dominé par les Li (plus de 300 foyers), auxquels sont associés deux *xing* plus modestes, les Lin (40 foyers) et les Xue (30 foyers). Rien à première vue n'explique pourquoi Pu Yuye s'y est d'abord établi et s'y trouve enterré. Un examen des traditions historiques permet néanmoins quelques hypo-



Carte 1 : La province de Hainan : Danxian et Sanya



Carte 2 : Les Pu de Danxian : localisation géographique

thèses. Le toponyme Panbu est reconnu par certains habitants de Danxian comme ayant été à l'origine Fanpu (« Rivage des étrangers »). Il s'agit certainement de l'endroit (ou d'un des endroits) où la monographie locale de Danxian situe une communauté musulmane originaire du Champa : « À la fin des Song ou au début des Yuan », y est-il écrit, « parce qu'ils souhaitaient fuir des troubles, [ces musulmans] s'embarquèrent avec leurs familles et parvinrent ici, où ils s'établirent en différents endroits de la côte appelés Fanpu ». La même source fait état de pratiques typiquement islamiques (tabou frappant le porc, refus de l'intermariage avec les communautés voisines, absence de culte ancestral, jeûne annuel, lecture commune des écritures, etc.) ; mais elle conclut que « depuis leur enregistrement, ils pratiquent la pêche et mangent du porc, et n'observent plus le jeûne communautaire »¹⁶. On trouve cette observation dès la première édition de la monographie, qui date de la fin de l'ère Wanli¹⁷. Au plus tard à la fin des Ming, donc, cette communauté avait renoncé à tout ou partie de son héritage musulman.

Les habitants actuels de Panbu nient que leurs ancêtres aient autrefois suivi des coutumes différentes de celles d'aujourd'hui. Mais la toponymie locale garde peut-être le souvenir de ce passé un peu mystérieux. Il existe toujours un « puits des Pu » (Pujing) et un « canal des Pu » (Pugou) ; en outre, les habitants restent capables de désigner, un peu à l'écart du village actuel et plus près de la côte, un emplacement qu'ils appellent Puwucun, où habitaient il y a longtemps des gens de patronyme Pu. La dimension de cet établissement, aujourd'hui recouvert par des marais salants, est trop importante pour qu'il puisse être associé au bref séjour de Pu Yuye. Tout laisse donc à penser qu'il s'agissait de descendants des musulmans cham mentionnés par la monographie. On sait en effet que le patronyme Pu (couramment rapproché de l'arabe *abu*) a souvent été adopté par des musulmans étrangers établis en Chine¹⁸ ; on verra que c'est aussi le nom originel des habitants du village musulman situé près de Sanya, au sud de l'île¹⁹. Si

¹⁶ Cf. *Danxian zhi* (1934), j. 2 (éd. 1982, Danxian, *Danxian wenshi bangongshi*, vol. 1, p. 198).

¹⁷ *Danzhou zhi sanji*, 1618.

¹⁸ Cf. en dernier lieu l'exposé synthétique de Leslie, *Islam in traditional China*, p. 65.

L'on en croit les propos des villageois actuels, cette communauté aurait quitté les lieux, pour des raisons inconnues, il y a plusieurs générations.

Il est tentant, dans ces conditions, d'attribuer le choix temporaire par Pu Yuye de ce village, moins favorisé économiquement que bien d'autres ports de la région, à la présence d'une communauté avec laquelle il lui était facile d'établir des relations : soit qu'ils aient été liés par une commune identité religieuse, soit qu'ils aient été rapprochés par une « solidarité patronymique » (*tongxing*), notion sur laquelle je reviendrai.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, il reste que dès la deuxième génération au moins les Pu venus à Danxian se trouvent installés dans le village de Shangpu (canton de Eman), sur la côte septentrionale du district. À la troisième génération, un descendant de la branche cadette du lignage, Pu Gui, s'établit dans le village voisin de Xiapu. Ces deux ports, longtemps adonnés à la pêche et au commerce maritime, demeurent aujourd'hui le bastion du lignage à Hainan.

Une série de scissions voient bientôt des membres aller s'établir dans d'autres villages du canton. Parti de Shangpu dès la quatrième génération, Pu Bao fonde la lignée de Shatang, un port de pêche situé plus au nord-est. De Xiapu partent un peu plus tard les ancêtres des communautés actuelles de Shajing et de Xincun (dans ce dernier cas, à une date que l'on ne peut déterminer en raison de la perte de la généalogie du sous-lignage concerné). C'est plus tardivement, à la neuvième génération, que seront fondés deux sous-lignages situés hors du canton de Eman : l'un à Xialan, dans le canton de Ganchong, l'autre à Dafa, dans celui de Haitou²⁰.

Le lignage totalise aujourd'hui plus de 2 000 personnes dans l'île de Hainan, dont 1 500 se trouvent à Danxian. Il convient en effet de signaler un épisode plus récent expliquant la présence d'une partie de l'effectif en dehors du district d'origine. Lors de la guerre civile, les Pu de Eman appartenaient à une faction opposée au Guomindang. En 1946, les armées

¹⁹ L'*Histoire des Song* mentionne qu'un nommé Pu Luo'e se serait réfugié à Danxian, la troisième année de l'ère Yongxi (986), emmenant avec lui « cent personnes de sa race » (*Songshi*, éd. Zhonghua shuju, 489/14080) ; mais il est difficile, à une date aussi haute, d'être sûr qu'il s'agissait déjà de Musulmans.

²⁰ Le tableau de l'annexe 1 livre un certain nombre de renseignements complémentaires au sujet de ces communautés.

nationalistes détruisirent leurs villages, soupçonnés de sympathie envers les communistes. Avec d'autres lignages alliés, comme les Xu ou les Xue, ils durent se replier au sud de l'île et s'établirent en majorité dans la ville de Sanya, dans des conditions précaires. La victoire communiste permit un retour à Eman, mais certains Pu préférèrent rester à Sanya, où ils sont aujourd'hui environ 500.

C'est donc ce lignage parfaitement « sinisé », et jusqu'il y a peu oubliés de ses lointaines origines musulmanes, qui va se trouver au début des années 1980 confronté à la tentation, à première vue surprenante, de changer d'identité ethnique et religieuse. De ce processus, on présentera à présent le simple récit, réservant les commentaires et l'interprétation pour la suite.

Les étapes d'une conversion

Il est commode de distinguer dans cette histoire quatre étapes successives, où les premiers rôles ne sont pas toujours tenus par les mêmes personnages : la redécouverte accidentelle de ses origines islamiques par le lignage ; l'appel à la communauté musulmane de Hainan ; la démarche officielle auprès des autorités pour changer de statut « national » ; enfin, la migration d'une petite partie du lignage et sa tentative avortée d'islamisation.

La découverte des origines (1982)

En 1982, un médecin originaire du lignage des Pu de Danxian, mais établi depuis peu à Longmen, dans le Guangdong, a un jour l'occasion de discuter avec une jeune patiente portant le même patronyme. On en vient à parler, comme souvent en de telles circonstances, des origines présumées de chacun. La jeune fille informe le médecin, qui l'ignorait, de l'existence près de Canton d'une forte communauté portant le patronyme Pu, et lui confie qu'elle connaît une personne en possession d'une ancienne généalogie de ce lignage. Ce document n'est autre qu'un exemplaire de la généalogie des Pu de Ganjiao, déjà mentionnée. S'étant procuré l'ouvrage, le médecin découvre le bref passage consacré au rameau de lignage (*fang*) établi à Eman et fondé par Pu Yuye. Passionné par cette trouvaille, il se

rend à Nada, le chef-lieu du district de Danxian, pour montrer le document à des cousins cadres dans l'administration locale.

L'intérêt est immédiat chez ces derniers et chez les membres instruits du lignage établis à Nada. « Nous pensions être des Han », racontent-ils aujourd'hui, « et voilà que nous découvrons qu'à l'origine nous étions des Hui ! ». La surprise est de taille, car le lignage pensait jusqu'alors, à l'instar de beaucoup de Hainanais, être originaire du Fujian, vraisemblablement — sans doute en raison d'une ressemblance onomastique — du district de Putian²¹. Certains évoquent déjà la possibilité de remettre en question leur « statut national » officiel, mais l'ignorance est générale sur ce que signifie aujourd'hui être un « Hui » : il convient de s'en assurer avant d'entreprendre quoi que ce soit ! Le plus simple est donc de prendre contact avec l'unique communauté islamique de Hainan, située au sud de l'île.

L'appel aux musulmans (1983)

Cette tentative de rapprochement se fait elle-même en deux étapes : avant même, en effet, que l'on contacte les chefs religieux de la communauté musulmane, la liaison est établie entre cadres. La communication est rendue possible par les événements de la guerre civile auxquels on a fait allusion plus haut. Lorsque les Pu de Eman ont dû, en 1946, se replier au sud de l'île, c'est dans la ville de Sanya qu'ils se sont établis. Ils n'avaient pas alors de relations avec les deux villages islamiques du canton de Yanglan, situés pourtant à quelques kilomètres de là ; mais sous le régime communiste quelques membres du lignage restés à Sanya ont eu l'occasion de connaître une ou deux personnes originaires de ces villages et devenues cadres grâce à la « politique des nationalités » : une même occupation professionnelle

²¹ Sur ce « mythe hokkien », voir cependant J. Thoraval, *La culture de Danzhou : quelques traits distinctifs. Rapport préliminaire*, dactyl., 1990, pp. 107-108. Le temple ancestral des Pu de Xialan porte également une inscription mentionnant les « Pu du Hedong » (c'est-à-dire le sud-ouest du Shanxi actuel), mais il s'agit d'une allusion conventionnelle à l'antiquité chinoise (c'est aussi l'origine mentionnée par l'ouvrage didactique sur les patronymes, le *Baijiaxing*, que les écoliers d'autrefois connaissaient par cœur).

les rapprochait, en dépit de leurs différences culturelles, ainsi que le fait qu'un grand nombre de villageois musulmans portaient eux aussi le patronyme Pu.

Au début de 1983, le médecin à l'origine du processus se rend donc de Nada à Sanya pour informer un cousin resté dans le Sud de l'étonnante nouvelle. Celui-ci informe à son tour son collègue et ami, un M. Pu originaire de la communauté musulmane. L'intérêt suscité est suffisant pour que tous trois décident de retourner ensemble à Danxian discuter de la conduite à adopter. Le projet prend peu à peu tournure...

Quelques mois plus tard, c'est au tour d'une dizaine d'habitants des villages musulmans, mis au courant dans l'intervalle, de se rendre en délégation à Danxian. Parmi eux se trouvent un ou deux cadres locaux et les *ahong* (imams) de deux mosquées. Une visite est faite à la tombe du premier ancêtre, à Panbu, puis aux villages de Shangpu et Xiapu, à Eman. Les entretiens de la délégation avec les Pu de Eman portent d'abord sur la possibilité d'une origine commune des deux communautés, mais on ne parvient, sur ce chapitre, à aucune certitude. En revanche, la généalogie faisant foi, les origines islamiques de la communauté de Eman ne font pas de doute. Les destructions dues à la guerre civile permettent de laisser planer une certaine incertitude sur la nature des anciens édifices religieux de Shangpu et Xiapu. Un des *ahong* croit pouvoir noter que les bases de pilier subsistant d'un vieux *miao* (temple) semblent indiquer une orientation vers l'ouest, direction de la Mecque : ne pourrait-il s'agir d'une ancienne mosquée ? (Il s'agit en réalité des restes de l'ancien temple ancestral)²².

Mais l'essentiel porte sur des considérations pratiques. La délégation ne peut qu'approuver le souhait qu'il lui est manifesté de changer d'identité et de « devenir Hui ». Renoncez à la consommation de porc et aux cultes païens, disent ses membres, et nous vous aiderons autant que nous le pourrons : nous contribuerons à la construction d'une mosquée, nous vous enverrons un imam pour éduquer les jeunes générations, et nous pratiquerons avec vous l'intermariage. Ainsi pourrez-vous retrouver peu à peu les bonnes habitudes de vos ancêtres...

²² Cette ambiguïté n'aurait pas été possible à Xialan, où subsiste le temple ancestral des Pu avec sa salle des tablettes et son sanctuaire des dieux lignagers.

La parole appartient désormais aux membres du lignage : faut-il donner suite à un projet qui risque d'impliquer des changements considérables dans la vie de chacun ?

La démarche officielle (1983-1984)

En décembre 1983, une réunion se tient à Nada où se retrouvent les représentants des diverses branches du lignage en provenance de sept villages : Shangpu, Xiapu, Shatang, Shajing, Xincun, Xialan et Dafa. La proposition de changer de statut « national » suscite, se rappelle-t-on aujourd'hui, un enthousiasme général. Une pétition est rédigée à l'adresse de la Commission des nationalités, tant au niveau du district qu'à celui de la province.

Le texte présente rapidement l'histoire du lignage en se fondant sur la généalogie des Pu de Ganjiao : l'arrivée du « premier ancêtre » Maqu'a en Chine et l'installation de ses enfants dans le Guangdong, le départ de Pu Yuye pour Hainan et la fondation du lignage de Eman. Elle rapporte que la tombe de Pu Yuye est située à Panbu, identifié comme un des « villages étrangers » (Fanpu) d'autrefois. Il est aussi fait référence, mais probablement sans fondement, au passage de la monographie locale relatif aux musulmans venus du Champa, comme s'il s'appliquait aux premiers ancêtres du lignage établis à Danxian.

La conclusion est sans ambiguïté : c'est uniquement parce qu'ils craignaient d'être la victime de discriminations de la part de la majorité Han, est-il proclamé, que les Pu ont dû renoncer à leur identité. Mais ils gardaient la « conscience tacite » d'être à l'origine d'anciens « étrangers, c'est-à-dire des Hui » (*fanren ji Huizu*). Compte tenu de la bienveillance dont fait preuve la nouvelle politique des nationalités à l'égard de semblables requêtes, les membres du lignage demandent donc que soit « restauré » leur « statut national historique »...

Quelques mois plus tard, en 1984, une mission d'enquête dépêchée par les autorités provinciales se rend à Danxian. Elle comprend notamment un dirigeant de la Commission des nationalités et un imam de la mosquée de Canton. Son objet n'est pas de donner un avis sur le fond, mais de fournir aux autorités compétentes des informations fiables, parce que recueillies

par des spécialistes. Une brève visite à Panbu, puis à Eman, suffit à convaincre l'imam de l'absence actuelle de toute particularité religieuse ou culturelle évoquant l'Islam : « Les vieux de la communauté », se souvient-il aujourd'hui, « disaient que la religion avait été abandonnée il y a de nombreuses générations. Nous avons vu les tombes : il n'y avait rien de particulier. Surtout, ils élevaient des porcs : comment pourrait-on être reconnu comme musulman quand on élève des porcs ? » En revanche la solidité des arguments historiques n'est pas mise en question. Rapport est donc adressé aux autorités concernées...

Administrativement, la situation était toujours au point mort en 1990. Il est probable que l'élévation de Hainan au statut de province autonome, accomplie en 1989, et les bouleversements administratifs que ce projet provoquait depuis quelques années, ont contribué à retarder la prise d'une décision définitive. Mais dans le même temps, et tout à fait indépendamment de la négociation officielle, l'affaire va connaître un nouveau développement : un mouvement spontané de migration, à son tour source de nouveaux problèmes.

La tentative de migration (1984-1986)

C'est en 1984 qu'un ensemble de familles du lignage des Pu décident de quitter Danxian et de s'établir auprès de la communauté musulmane de Yanglan, près de Sanya. Le nombre des émigrants ne sera jamais très important : en tout, guère plus de 200 personnes, originaires en majorité de Shatang et, dans une moindre mesure, de Xiapu.

Les musulmans, répartis aujourd'hui en deux villages voisins²³, accueillent les arrivants avec beaucoup de chaleur, les aidant à construire

²³ Ces deux villages, Huihui et Huixin, sont les seuls établissements Hui au sein du canton de Yanglan, lequel comprend également deux villages Han et six villages Li*. Ils représentaient en 1988 une population de 4 995 habitants. Il n'y avait à l'origine qu'un seul gros village, établi à l'emplacement de l'actuel Huixin, mais la construction d'un aéroport par l'occupant japonais avait obligé ses habitants à se déplacer sur le site de l'actuel Huihui. Les anciens se rappellent aujourd'hui que les Japonais leur avaient versé une compensation financière, en raison notamment de la destruction de leurs mosquées. Après leur départ de l'île, une partie de la communauté retourne s'établir dans l'actuel Huixin. On trouve au-

leurs maisons et assurant un certain temps leur entretien. Les nouveaux venus sont immédiatement associés à la vie religieuse de la communauté : participation à la prière du vendredi, cours du soir élémentaire sur le Qur'ân et sur l'Islam, pratique du jeûne annuel, etc. Dès leur arrivée ils se voient attribuer un nom musulman et doivent réciter la *shahada* afin de devenir des membres à part entière de la *umma* locale.

Mais les difficultés d'adaptation sont nombreuses, et les possibilités de trouver du travail trop rares. Certains Pu ne resteront que quelques mois, d'autres jusqu'à quatre ans. Ils seront peu nombreux, cependant, à retourner dans leurs villages d'origine : ils préféreront se fixer dans la ville voisine de Sanya ou, pour la plupart, s'établir à Nada où ils bénéficient de nombreuses relations.

En dépit de sa brièveté et de son échec final, cet épisode ne laisse pas d'être instructif sur les conceptions nourries à l'égard de l'autre par chacune des deux communautés, ainsi que sur leur aptitude à utiliser à leur profit le cadre institutionnel officiel. C'est de ce dernier qu'il convient à présent de dire un mot.

Le cadre institutionnel

De toute évidence, une telle aventure ne pouvait avoir lieu que dans les années 1980. La décennie écoulée accuse brutalement, et parfois de manière imprévue, les effets de la politique de réformes post-maoïste. Celle-ci déséquilibre la situation économique et politique d'une île restée longtemps isolée et sous administration militaire partielle. Quelles que soient leurs justifications initiales, les nouvelles directives signifient avant tout, pour

jourd'hui à Huixin une mosquée, appelée « Mosquée du Sud » (Nansi), et trois autres à Huihui, ce qui s'explique par le fait que Huihui réunit en fait trois villages naturels (Huihuicun, Jiucaicun et Huimincun) ayant chacun sa mosquée : respectivement, la « Mosquée de l'Ouest » (Xisi), la « Mosquée du Nord » (Beisi) et la « Vieille Mosquée » (Gusi). Celle-ci, dont la reconstruction en style « islamique » n'a été achevée qu'en 1986, grâce au soutien de coréligionnaires extérieurs à la communauté (notamment de Hong Kong), est aujourd'hui la plus grande des quatre. Une cinquantaine d'habitants, jeunes et vieux, prétendent au titre d'*ahong*, mais les autorités ne reconnaissent que quatre « responsables du culte » (*zhangjiao*).

les communautés dont il est ici question, l'ouverture d'un espace où de nouvelles initiatives deviennent possibles. Or, ces développements ne vont pas sans contradictions.

*La réforme économique : nouvelles perspectives
et nouvelles difficultés*

Deux aspects suffiront à illustrer l'importance de la nouvelle conjoncture économique dans le processus qui nous occupe ici : les effets pervers de la réforme, et la possibilité de manipuler à son profit l'ancien système des « livrets de résidence ».

A Danxian, comme ailleurs en Chine, la réforme économique démantelant l'ancien système des communes populaires a aussi signifié une désorganisation totale des équipements collectifs, et en particulier du réseau hydraulique. Danxian se trouvant situé au nord-ouest des monts Wuzhishan, qui l'abritent partiellement des pluies de mousson, l'irrigation y est indispensable à la riziculture, faute de quoi place doit être laissée à des cultures sèches de moindre rapport (patates douces). Depuis les années soixante le district est irrigué par un réseau s'alimentant au vaste réservoir de Songtao, situé dans sa partie méridionale et montagneuse.

Or, dans les années 1980, la responsabilité de la gestion des canaux est pratiquement passée de l'échelon de la commune à celui du village, voire du groupe familial. Cette évolution, à la limite l'équivalent d'un véritable accaparement privé, a naturellement profité aux villages situés plus en amont, alors qu'elle désavantageait fortement les communautés de la côte septentrionale, désormais impuissantes face à la sécheresse. Le déclin de la production agricole qui en est résulté aurait pu être compensé par une renaissance de l'économie côtière : de tout temps, en effet, ces villages portuaires s'adonnaient à la pêche et, pour certains d'entre eux, au commerce maritime. Mais les bancs de poissons de la côte sont aujourd'hui épuisés et les capitaux manquent pour acheter des bateaux de plus fort tonnage. En dépit du rôle secondaire de l'agriculture, confiée exclusivement aux femmes, ces villages accusent donc les effets du déclin d'une activité qui, complétée par une petite pêche côtière, avait toujours garanti une certaine autosuffisance alimentaire.

Mais l'important est de noter le caractère différentiel du processus. Des villages comme Shangpu ou Xiapu (ou, plus au sud, Dafa) ont un peu moins souffert de l'évolution mentionnée à l'instant car ils sont situés à proximité de canaux d'adduction encore relativement importants. Mais l'économie de Shatang, à la position plus excentrée, a été frappée de plein fouet : peuplé par 145 habitants en 1980, ce village est aujourd'hui complètement déserté. Il n'est donc pas surprenant que la majorité des Pu ayant émigré à Yanglan soient originaires de Shatang (alors que personne n'est parti de Shangpu ou de Dafa). Les différentes branches du lignage ne pouvaient que se montrer inégalement réceptives au projet, chacune en fonction de la solidité relative de sa situation économique²⁴.

On sait combien le relâchement général des contrôles pendant les années 1980 a rendu possible un exode rural sans précédent sous le régime communiste. Quoique théoriquement fixés à demeure par leur « livret de résidence », qui leur interdit de s'établir en ville sauf s'ils deviennent cadres ou officiers de l'APL, un nombre élevé d'anciens paysans résident aujourd'hui dans les grands centres urbains et y constituent une population flottante considérable : louant leurs services sur le marché du travail, ils peuvent se passer des avantages que l'État ne consent qu'aux citoyens (prestations médicales, tickets de rationnement, etc.). Mais il convient aussi de prêter attention aux mouvements qui se font d'une région rurale à une autre et sont déterminés par les avantages marginaux offerts aux nouveaux venus.

Pendant la période maoïste, l'une des distinctions sociales essentielles en Chine sépare les consommateurs de « grain public » (*gongliang*), qui ont droit aux rations fournies par l'État et peuvent donc résider en ville, des consommateurs de « grain de bouche » (*kouliang*), qui doivent se nourrir de leur propre production et n'ont pas le droit d'acheter de céréales à l'État²⁵.

²⁴ Leur situation politique respective a joué aussi un rôle : les Pu de Shatang se décrivent, à tort ou à raison, comme plus éloignés du pouvoir que leurs cousins de Shangpu ou de Xiapu, qui comptent en leur sein un certain nombre de cadres résidant à Nada.

²⁵ Cf. Andrew Watson, « The family farm, land use, and accumulation in agriculture » (in Joseph Y.S. Cheng [éd.], *China : modernization in the 1990s*, Hong Kong, Chinese University Press, 1989, pp. 389-423), p. 390.

Mais il existe aussi des catégories intermédiaires, jouissant à l'occasion d'avantages relatifs : tel est le cas de la communauté musulmane de Yanglan.

De l'aveu des intéressés, si les Pu de Danxian souhaitaient émigrer à Yanglan, c'est en particulier parce que leurs nouveaux amis musulmans bénéficiaient, à la différence de leurs voisins Han, et depuis le début des années soixante, d'un livret de résidence de « paysans planteurs de légumes » (*cainong hukou*) et non d'un livret de paysan ordinaire (*nongmin hukou*). Ce livret est consenti aux paysans dont la vocation est de fournir les marchés urbains en produits maraîchers. Comme ils ne produisent pas de céréales, l'État leur en vend en retour à des prix préférentiels : et si le prix de ces « céréales revendues » (*fanxiaoliang*) est un peu plus élevé que le prix de base (*pingjia*) des céréales fournies par l'État aux détenteurs d'un livret de citoyen (*jumin hukou*), il reste très en dessous des prix du marché libre²⁶.

On conçoit que les habitants de Danxian aient été attirés par un statut qui, outre un approvisionnement à des prix préférentiels, leur assurait l'accès à un marché urbain alors en pleine expansion, celui de Sanya. Mais ce calcul était irréaliste en raison de la ferme opposition des autorités locales à toute extension du statut de *cainong* à des nouveaux venus : les immigrants ont dû, en dépit de mois ou d'années d'attente, repartir sans que leurs livrets de résidence aient pu être « détachés » de leurs villages d'origine...

Cela dit, si la réforme économique suscite des comportements ou des stratégies naguère inimaginables, ses effets sont comme démultipliés, pendant quelques années, par la nouvelle politique des nationalités.

La politique des nationalités : de l'ouverture à la prudence

L'ambition des Pu de Danxian de se donner une nouvelle identité « nationale » n'aurait évidemment pas été concevable sans le concours de la politique officielle en matière de nationalités. Cette dernière, notons-le, a sensiblement évolué au cours des années 1980, et d'une manière qui ne pouvait manquer d'affecter le projet du lignage. Deux documents, de

²⁶ À Yanglan, en 1989, une livre de riz décortiqué (*dami*) coûtait 2 mao pour un habitant de la ville, 4 mao pour un détenteur de *cainong hukou*, au minimum 1 yuan 1 mao sur le marché libre.

1981 et de 1986, sont en effet venus donner une coloration différente aux deux moitiés de la décennie passée.

Au début des années 1980, la préoccupation de la Commission centrale des nationalités est d'obtenir une estimation précise de la population des différentes minorités nationales à l'occasion du grand recensement de 1982 organisé, pour la première fois, avec le concours des Nations Unies. Or, il faut pour cela apurer au préalable une situation considérablement embrouillée par la période de dogmatisme maoïste. On admet désormais, en effet, qu'un certain nombre de populations ont été enregistrées dans les années cinquante comme « Han » en dépit de leurs particularités historiques ou culturelles. Que cette situation ait été due à l'ignorance ou à une attitude discriminatoire de la part de la population majoritaire, il importe dans tous les cas de rectifier les erreurs passées avant de procéder au recensement méthodique des différentes ethnies.

Une première directive est diffusée à cet effet, en novembre 1981, par la Commission centrale des nationalités. Son inspiration se veut très libérale : dans l'esprit des autorités il ne s'agit vraisemblablement que de mettre un terme à des situations certes regrettables, mais d'importance marginale. Quelles que soient la date et la raison de l'attribution d'une identité ethnique erronée à des citoyens, si ces derniers revendiquent le droit de « restaurer leur statut national » (*huifu minzu chengfen*) leur souhait devra être, dans la mesure du possible, exaucé.

En fait cette directive, dont les modalités concrètes sont laissées à l'appréciation des autorités locales, va provoquer des changements considérables : elle coïncide en effet avec une attitude beaucoup plus généreuse à l'égard des populations minoritaires, lesquelles avaient été particulièrement maltraitées pendant la Révolution culturelle. À la fin des années 1970, les minorités nationales se voient concéder par l'État des avantages importants, que ces derniers soient de nature politique (représentation accrue dans la bureaucratie du Parti et de l'État), économique (exemptions fiscales, subventions), culturelle (accès plus aisé aux établissements d'enseignement) ou démographique (application plus lâche du contrôle des naissances). Le succès de cette politique dépasse les intentions de ses promoteurs. Il est en effet devenu suffisamment intéressant de se voir reconnaître un statut « minoritaire » pour que les commissions locales aux nationalités se voient

inondées par des demandes aux justifications parfois douteuses. Les résultats officiels du recensement de 1982 surprennent les autorités en raison de la progression parfois spectaculaire de l'effectif de certaines minorités. Ils suscitent aussi une certaine inquiétude, compte tenu du poids financier que l'octroi des avantages mentionnés à l'instant représente pour le budget de l'État. Après tout, une bonne partie de la population chinoise, en remontant suffisamment dans le temps, peut légitimement faire état d'origines allo-gènes...

Les lendemains du recensement voient donc un coup d'arrêt, que s'efforcera d'officialiser un nouveau document diffusé en février 1986. Celui-ci affirme que, sauf cas particuliers, le travail de rectification des « statuts nationaux » est désormais achevé. À l'avenir, toute demande collective émanant d'une population d'une certaine importance devra, après enquête et avis donné au niveau provincial, être soumise à l'accord de la Commission centrale des nationalités à Pékin. Le simple recours à des arguments d'ordre historique ne suffit par ailleurs plus : pour se voir reconnaître un statut minoritaire, une population devra présenter des « caractéristique nationales » (*minzu tedian*) suffisamment claires, que celles-ci se marquent par la langue, la culture ou les « coutumes » (*fengsu xiguan*).

La démarche effectuée en 1983-1984 par les Pu de Danxian intervient donc à un moment peu propice, après la période plus libérale rendue possible par l'organisation du recensement de 1982. Une communauté dont la situation était assez comparable à la leur avait alors pu profiter de cette conjoncture plus favorable et obtenir gain de cause : deux lignages résidant dans le voisinage de la ville de Quanzhou, au Fujian, les Guo et les Ding, avaient été autorisés à changer de « statut national » et à devenir « Hui », bien qu'ils eussent abandonné toute pratique islamique depuis plusieurs générations²⁷. Au moment où la pétition des Pu fait l'objet d'un examen

²⁷ Il y avait désormais au Fujian, selon les mots d'un cadre local, « des Hui qui mangent du porc, et d'autres qui n'en mangent pas » : cette situation devait susciter un certain embarras chez les organisations islamiques officielles, confrontées à la surprise de nombreux visiteurs musulmans venus de l'étranger. Dru Gladney, « Muslim tombs and ethnic folklore : charters for Hui identity », *Journal of Asian Studies*, 46 (3), 1987, pp. 495-532, qui a étudié la communauté

officiel, à partir de 1984, la situation a notablement évolué, et, bien qu'aucune réponse définitive n'ait encore été donnée, il serait surprenant que celle-ci soit positive.

Il reste à évoquer l'évolution de la politique religieuse du gouvernement chinois dans les années 1980, laquelle apparaît souvent parallèle, à bien des égards, à sa politique en matière de nationalités²⁸.

Les conséquences ambiguës de la politique religieuse

Pendant l'ère maoïste, la politique officielle peut être vue comme coupant en deux le vaste ensemble des pratiques religieuses, traitant de manière différente ce que l'anthropologue C.K. Yang appelait la religion « institutionnelle » de la Chine — celle qui s'organise autour d'un corps de spécialistes, moines bouddhistes ou prêtres chrétiens — et ce qui constitue la religion « diffuse » — celle pratiquée sans la médiation de professionnels par les diverses collectivités traditionnelles, groupes de parenté (culte ancestral), communautés villageoises (culte de dieux territoriaux), ou associations professionnelles (culte des patrons-saints). À vrai dire, seule la première mérite aux yeux des autorités le nom de religion, la seconde,

en question, fait état (p. 499) d'imams venus du Ningxia avec le soutien des autorités donner à ces « nouveaux musulmans » des rudiments d'instruction coranique... Cette entreprise paradoxale de « réislamisation », effet pervers de la politique officielle, s'est depuis soldée par un échec. Sur l'histoire de ces deux lignages, voir aussi Chen Dasheng, « Mingchao zhi Minguo shiqi Quanzhou Musilin houyi de panjiao yu guijiao yiji qingzhensi de lishi zuoyong », communication présentée au colloque « The legacy of Islam in China », Université Harvard, avril 1989, pp. 4-7.

²⁸ Ce parallélisme est plus fort au début qu'à la fin de la décennie, à une époque où l'idéologie officielle continue de modeler davantage les comportements. Il existe en effet une sorte de contamination réciproque dans la manière dont se trouvent traitées les notions de « nationalité » et de « religion », qui est le fruit d'une logique bureaucratique et idéologique : il s'agit dans les deux cas de phénomènes théoriquement passagers, qui ne doivent être respectés que de manière relative, en fonction des besoins de l'édification socialiste. De manière significative, c'est un même organisme, le Département du Front uni (*tongxianbu*), qui en a la responsabilité.

considérée comme socialement dangereuse, étant refoulée sous celui de « superstition ».

Les années 1980 voient, pour les pratiques du premier type, un retour à une liberté surveillée dans le cadre d'associations officielles, les secondes continuant d'être frappées d'un interdit théorique tout en bénéficiant, occasionnellement, d'une tolérance de fait au niveau local. L'Islam a d'autant plus bénéficié de cette ouverture nouvelle qu'à son aspect de religion organisée il ajoute, aux yeux des autorités, une dimension « nationale », et doit à ce titre être respecté comme héritage culturel d'un certain nombre de nationalités²⁹. Mais l'important dans le cas qui nous occupe est de souligner le caractère souvent contradictoire des effets induits par la nouvelle politique.

La décennie passée voit en effet une ouverture remarquable des communautés musulmanes de la Chine sur le monde islamique extérieur. L'effet en est surtout d'encourager l'apparition ou la renaissance en terre chinoise de courants d'inspiration moderne, en dépit de leur souci d'« authenticité », encouragés par l'action missionnaire d'organisations dont le siège se trouve aussi bien en Arabie qu'au Pakistan ou en Malaisie. Dans certaines régions, l'influence des idéologies islamistes est déjà perceptible. L'importance de cette évolution justifiera peut-être un jour que l'on y voie comme le début d'une « quatrième vague », succédant aux trois étapes

²⁹ Il existe une abondante littérature consacrée à sonder les mystères de l'identité « Hui », une identité où s'entrecroisent, de façon variable selon les lieux, la solidarité religieuse, l'identification politique et l'appartenance ethnique : voir, par exemple, Raphael Israeli, *Muslims in China*, Londres, Curzon Press, 1978 ; Dru Gladney, « Identifying the Hui in China : self-definition, ethnoreligious identity, and the state », communication présentée au colloque « The legacy of Islam in China », Université Harvard, avril 1989 ; et Barbara Pillsbury, « Getting ahead in Han society : Muslim identity and status in Taiwan », communication présentée au même colloque. Ajoutons cet exemple : en Chine communiste, les Hui, dont les « caractères nationaux » ont un fondement religieux, constituent la seule minorité chez laquelle les cadres du Parti sont autorisés, en dépit de leur athéisme de principe, à participer aux cérémonies religieuses, afin de ne pas « se couper des masses ». Dans une ville comme Canton, où la pratique religieuse des Hui reste épisodique, il faut donc ajouter, à une majorité de « croyants non pratiquants », une petite minorité théorique de « pratiquants non croyants »...

successives de la pénétration des influences islamiques en Chine distinguées par Joseph Fletcher dans un article déjà classique³⁰.

Les effets de ce processus sur le projet des Pu de Danxian ne peuvent être que contradictoires. D'un côté, en effet, la communauté musulmane de Yanglan leur apparaît d'autant plus attirante qu'elle entretient avec le monde extérieur des relations qui, dans le contexte de la réforme économique, peuvent se révéler précieuses ; de fait, certains d'entre eux mentionnent l'espoir qu'ils entretenaient de pouvoir bénéficier, à Yanglan, d'éventuels investissements consentis par des hommes d'affaires « arabes » ou « musulmans » aussi riches que mystérieux — espoir jusqu'à présent non réalisé, le soutien du monde islamique extérieur à Yanglan étant resté d'ordre essentiellement religieux... D'un autre côté, cette réouverture sur l'étranger et la reprise des relations avec les centres traditionnels de l'Islam chinois ont aussi pour effet d'encourager des interprétations rigoristes de l'Islam, mettant l'accent sur une observation scrupuleuse des devoirs et des interdits dans la vie quotidienne : la différence culturelle entre les communautés Hui et leurs voisins Han s'en trouve nécessairement accentuée.

En d'autres termes, au moment même où il devient plus attirant de se faire « musulman », cela devient aussi plus difficile dès lors que l'on accepte de se conformer aux pratiques de sa communauté d'adoption et de faire le sacrifice de ses propres traditions. Les effets imprévus de la nouvelle politique religieuse placent donc les Pu de Danxian dans une situation ambiguë, partagés qu'ils sont entre une attirance abstraite pour une communauté à vocation internationale et des difficultés très concrètes à faire leurs des pratiques dont l'« étrangeté » s'est entre-temps accentuée.

Ce qui précède ne fait que tracer le cadre institutionnel de l'épisode qui nous occupe dans ces pages : il rend possible cet épisode, mais ne peut par lui-même en constituer l'explication. Pour comprendre les choix effectués par le lignage Han des Pu et par les villages musulmans auxquels

³⁰ Joseph Fletcher, « Les "voies" [*turuq*] soufies en Chine », in A. Popovic et G. Veinstein (éds.), *Les ordres mystiques dans l'Islam : cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986, pp. 13-26.

il s'adressait, c'est la manière dont cette réalité nouvelle a été interprétée qu'il faut prendre en compte. D'où la nécessité de considérer à la fois la façon dont, autrefois, les deux communautés se considéraient mutuellement, et la différence qui sépare, dans les années 1980, leurs motivations et leurs stratégies respectives.

Les relations traditionnelles

Situées aux deux extrémités de l'île, demeurées longtemps isolées l'une de l'autre par l'obstacle que constituent les montagnes de l'intérieur et les populations d'ethnie Li* qui les peuplent, très différentes, enfin, par leurs origines et leur culture, les deux communautés en question n'étaient pas pour autant de parfaites inconnues l'une pour l'autre. Elles entretenaient avant 1980 des relations à la fois très épisodiques, et chargées d'une certaine ambiguïté. En apprécier la nature particulière requiert que l'identité ethnique des uns et des autres soit au préalable définie.

Problèmes d'ethnicité

En dépit de leurs lointaines origines musulmanes, les Pu de Danxian font partie depuis des siècles de la culture Han environnante. S'il est difficile de préciser à quelle époque le lignage a abandonné les coutumes islamiques, il n'est pas douteux qu'il faille remonter à une date très ancienne. À supposer que Pu Yuye, l'ancêtre fondateur, puisse encore être considéré comme un musulman — comme pourrait le suggérer le fait qu'il ait choisi le village de Panbu comme lieu de son premier séjour à Hainan —, il est vraisemblable que les pratiques islamiques ont progressivement disparu après que sa famille se fut installée à Eman : c'est ce qu'impliquent aussi bien l'absence dans ce nouvel habitat d'une quelconque communauté musulmane, que la cohabitation ancienne des Pu avec des lignages Han avec lesquels ils pratiquaient l'intermariage.

On notera à cet égard que plusieurs ancêtres de la troisième génération du lignage ont été « divinisés » dans le cadre de pratiques religieuses dont il va brièvement être question dans un instant et qui, en dépit de leur originalité, relèvent de la religion populaire chinoise : malgré son caractère

évidemment rétrospectif, cette « divinisation », jointe à l'absence de tout document (inscription tombale ou autre) et de toute tradition orale faisant allusion à des origines particulières, suggère une assimilation à la culture environnante dès les premières générations, et en tout cas dès l'époque des Ming.

Aujourd'hui, les Pu font partie de la nationalité Han qui constitue officiellement plus de 95 % de la population de Danxian, le reste, constitué par quelques villages Li* et « Miao » (en fait Yao), restant concentré dans le sud du district³¹. Mais on remarquera aussi que les habitants de Danxian, qu'on appelle les Danzhouen, font dans leur grande majorité partie d'une communauté dotée d'un dialecte très particulier, le *Danzhouhua*, et suffisamment originale pour que les autorités aient un instant envisagé, dans les années 1950, de lui conférer le statut de minorité nationale.

J'ai proposé ailleurs une première caractérisation de cette culture, marquée, au moins partiellement, par un contact précoce et prolongé avec des populations allogènes (dont descendent entre autres les Li* actuels) résidant de part et d'autre du détroit de Qiongzhou (qui sépare Hainan et le continent)³². Parmi ses traits remarquables, on note l'importance d'une religion lignagère centrée sur le culte de dieux protecteurs du seul lignage, parmi lesquels figurent un certain nombre d'ancêtres divinisés, capables notamment de posséder un médium sous la direction d'un « maître taoïste » (le médium et le maître devant être des membres du groupe lignager) ; l'existence de « jeux nocturnes » entre jeunes gens, mariés ou non, appartenant aux villages du voisinage, caractérisés par la pratique de chants alternés et par une promiscuité assez rare en milieu Han ; le rôle persistant d'alliances lignagères réparties en deux grandes factions historiques, qui continuent de dominer le jeu politique local ; et ainsi de suite. Il convient pourtant de souligner que cette originalité culturelle ne s'accompagne pas moins, pour des raisons historiques, d'une volonté traditionnelle d'iden-

³¹ Cf. Xu Shijie (éd.), *Hainan sheng*, Pékin, Shangwu yinshuguan, 1988, p. 99.

³² Cf. *La culture de Danzhou : quelques traits distinctifs*. Rappelons que, sur le plan linguistique, les Li* de Hainan appartiennent au vaste ensemble Tai, qui s'étend de l'Assam et de la Birmanie au sud-est de la Chine, et inclut notamment les langues thai, zhuang, etc. Il est usuel, depuis Paul K. Benedict, de classer les dialectes Li* dans le sous-ensemble des langues Kadai.

tification à la culture de la « plaine centrale », et à l'univers « Han » en général.

Cet univers ne saurait contraster plus brutalement avec celui des musulmans de Yanglan. Leurs origines suffisent à faire de ces derniers une communauté ethnique particulière. L'existence de quelques courts textes historiques³³, et surtout la persistance d'un parler non-Han, permettent de penser que le noyau originel est venu du Champa (l'actuel Vietnam central), peut-être dès l'époque des Song ou celle des Yuan. La langue, qui comporte néanmoins des tons, a pu être comparée à des dialectes cham comme le rhadé et par conséquent rattachée, au moins indirectement, au vaste ensemble malayo-polynésien³⁴.

La classification des musulmans de Yanglan comme membres de la nationalité Hui est évidemment le fruit d'une décision officielle arbitraire (ils auraient pu, en dépit de leur petit nombre, constituer une nationalité nouvelle), mais elle satisfait aussi leur sentiment commun, qui fait passer la solidarité religieuse avant le souvenir, devenu incertain, de leurs origines historiques ou ethniques. Cette conscience de faire partie de la *umma* islamique a pour effet de rendre à la fois plus sensible et plus indifférenciée la relation qui les oppose à leurs interlocuteurs, perçus globalement comme incroyants (*kafîr*), qu'ils soient d'ethnie Li* ou Han, ou que, au sein de ce dernier groupe, ils parlent le dialecte de Hainan ou celui de Danzhou...

Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que les deux communautés qui nous intéressent aient, chacune de l'autre, une vision fort différente.

³³ Mais dont l'interprétation est parfois difficile ; cf. en dernier lieu Jiang Yongxing, *Guangdong Hainan Huizu yanjiu*, Canton, Guangdong renmin chubanshe, 1989, pp. 64-79 ; Chen Dasheng et Claudine Salmon, « Rapport préliminaire sur la découverte de tombes musulmanes dans l'île de Hainan », *Archipel*, 38, 1989, pp. 75-106. L'article de Fang Jianchang, « Hainandao de Musilin yu qingzhenzi kaolüe », *Zhongnan minzu xueyuan xuebao*, 1988 (2), pp. 11-14, n'est pas fondé sur une recherche originale.

³⁴ Cf. Paul Benedict, « A Cham colony on the Island of Hainan », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1941, pp. 129-134 ; Zheng Yiqing, « Hainandao Yaxian de Huizu ji qi yuyan », *Minzu yanjiu*, 1981 (6), et « Zaitan Huihuihua de diwei wenti », *Minzu yuwen*, 1986 (2), pp. 34-42 ; Zheng Yiqing et Ouyang Jueya, « Hainandao Yaxian Huizu de Huihuihua », *Minzu yuwen*, 1983 (1), pp. 30-40.

Les représentations mutuelles

Lorsqu'on interroge les membres des différents sous-lignages de *xing* Pu, du canton de Haitou à celui de Eman, sur ce qu'ils connaissent des musulmans de Yanglan, la réponse générale est qu'on en connaît l'existence mais qu'on ne sait pas très bien qui ils sont. Les termes utilisés pour parler d'eux montrent bien que les Pu, à l'instar des autres Han de la région, les considèrent d'abord comme une communauté qui leur est étrangère : ce sont des gens qui vivent dans un *fancun* (traditionnellement : « village étranger ») et qui parlent un *fanhua* (« parler étranger »). Ils ne craignent pas de faire à l'occasion usage d'une appellation, *fanzhucun* (« village du porc étranger »), dont ils ignorent probablement le caractère blasphématoire.

Cette ignorance est mise en évidence dans une légende relative aux origines supposées de la communauté musulmane, rapportée tant à Xialan qu'à Eman. « Le village », raconte-t-on, « a été fondé par deux jeunes frères réfugiés sur la côte, dont les parents avaient été tués lors du voyage. Comme les deux enfants ont faim, le frère aîné décide de partir seul à la recherche de nourriture. Lorsqu'il revient au bord de la mer, là où il avait laissé son petit frère, il découvre qu'en son absence celui-ci a été nourri par une truie sauvage, qui lui a donné de son lait. Depuis, non seulement les gens du *fancun* ne mangent pas de porc, mais ils ont un temple où ils ont représenté cette truie sous la forme d'une statue... »

Cette légende, qui évoque des traditions assez semblables colportées en Chine sur les Hui, s'accorde particulièrement bien avec les croyances des gens de Danxian. Ceux-ci connaissent depuis longtemps les mythes des Li* relatifs à leur ancêtre originel, identifié à un serpent ou à un chien : les villages de la côte, où les Pu coexistent avec d'autres lignages Han, ont gardé de leurs contacts anciens avec les populations autochtones l'habitude de placer à l'entrée de leurs villages des statues de pierre représentant un chien. Le rapprochement est immédiat : l'ancêtre des Li* est un chien, celui des Hui est un cochon. Un maître taoïste du lignage, à Xialan, précise que le temple des gens de Yanglan (leur mosquée) est en fait un *citang*, autrement dit un temple ancestral. Cette identification est d'autant plus aisée que les habitants de Danxian ont pour originalité, on l'a vu, de vénérer les statues d'ancêtres lignagers divinisés dont les

pouvoirs sont parfois redoutables. On conçoit la surprise des familles parties s'établir à Yanglan et brutalement confrontées à la réalité des pratiques islamiques...

Cette ignorance, partagée par l'ensemble des Han de Danxian, n'empêche pas l'existence de traditions spécifiques au lignage des Pu. Selon un certain nombre de familles instruites appartenant à ce dernier, un de leurs ancêtres originaire de Xiapu, Pu Junfeng, se serait rendu au siècle dernier à Yanglan pour aider les musulmans à changer de patronyme. Ce Pu Junfeng est un des lettrés dont la monographie locale de Danxian a retenu le nom : très doué pour l'étude, il passe brillamment l'examen préfectoral en 1849, à la fin de l'ère Daoguang, mais ne parviendra pas en dépit de ses talents à dépasser le titre de « bachelier recommandé » (*bagong*)³⁵.

Les musulmans de Yanglan, explique-t-on, s'appelaient tous Pu à l'origine. Cette situation était inconfortable car elle allait à l'encontre, aux yeux de leurs voisins Han, de leur volonté de se marier entre eux : l'endogamie au sein d'un même *xing* est en effet proscrite en théorie par la culture dominante. Pu Junfeng les aurait aidés à résoudre le problème en attribuant cinq nouveaux patronymes à un certain nombre de familles : Ha, Hai, He, Jiang et Qing...

Cette légende a-t-elle un quelconque fondement ? À première vue, la liste proposée ne semble guère correspondre aux patronymes actuels rencontrés au sein de la communauté de Yanglan : on ne trouve pas aujourd'hui de gens de *xing* He ou Qing, alors qu'on trouve un grand nombre de patronymes ignorés par le récit, tels que Li, Mi, Gao, Ma, Zhang, Yang, Zhuang, Jin, Yu, Zhao, Lin, Wei, ou Lu... Personne à Yanglan, même parmi les anciens de Huihui et de Huixin, n'a entendu parler de Pu Junfeng. Mais on admet le fait que la communauté partageait à l'origine le même patronyme Pu : ce nom, selon la tradition locale, viendrait du fait que les premiers ancêtres débarqués sur la côte auraient crié à l'adresse des habitants chinois : « huapu, huapu », ce qui, dans leur dialecte, signifie « à manger ! »... Plus tard, leurs descendants se seraient répartis divers autres patronymes afin de ne pas avoir à se marier avec des infidèles.

³⁵ *Danxianzhi*, j. 15, (1982, vol. 2, p. 621).

La date de ce changement reste imprécise. Selon un membre de la famille Li de Huihui, né en 1916, la décision remonterait seulement à l'ère Daoguang (ce qui s'accorderait avec la tradition relative à Pu Junfeng). Tous les Li de Yanglan descendent, d'après lui, d'un unique ancêtre nommé Pu Xingli ; de cet ancêtre, il sait, pour avoir vu la généalogie des Li (aujourd'hui disparue), être un descendant de la septième génération³⁶.

L'anecdote concernant Pu Junfeng est intéressante car elle illustre parfaitement la manière dont le lignage de Danxian concevait, avant les années 1980, son rapport à la communauté musulmane. En premier lieu, l'intervention du lettré est un exemple du rôle civilisateur que les gens de Danzhou, confrontés depuis des siècles à des populations allogènes, se reconnaissent depuis leurs origines. En divisant la communauté de Yanglan en groupes de parenté exogamiques, Pu Junfeng est fidèle à cette tradition : il la civilise (*hua*) en lui faisant respecter les règles de conduite (*lijiao*) inséparables du bon ordre social. Mais s'il se déplace jusqu'au sud de l'île pour accomplir sa mission, c'est aussi parce que son lignage est lié à la communauté de Yanglan par une relation dont le rôle social reste aujourd'hui encore considérable, et que l'on peut appeler la solidarité patronymique (*tongxing*).

Cette solidarité est remarquable car elle est à même de transcender les oppositions d'ordre politique, religieux ou ethnique. À Danxian même, les Pu ont ainsi une relation particulière avec un autre lignage, celui des Fu du canton de Sandu. Les deux noms se prononcent de la même façon dans le dialecte local : cette similitude a fait naître le soupçon qu'à l'origine les deux *xing* n'en faisaient qu'un, l'actuelle différence de graphie étant interprétée comme un développement postérieur. Un même ancêtre, venu du Fujian, aurait été à l'origine des deux communautés, lesquelles auraient été peu à peu séparées par un genre de vie différent : « Les Fu vivent à l'intérieur des terres », explique un pêcheur de Shangpu, « aussi leur nom s'écrit-il avec la clé des bambous ; mais nous autres, les Pu, vivons au bord de la mer, c'est pourquoi on écrit notre nom avec la clé de l'eau ».

³⁶ Selon le même informateur, certains patronymes de l'actuelle communauté sont ceux de musulmans venus d'autres régions de Chine s'installer à Yanglan avant la guerre anti-japonaise : il s'agit des Wei, des Lü et des Yu.

Ce rapport patronymique rend possible entre les Pu et les Fu une coopération rituelle et une relation d'alliance qui transcende à la fois l'identité ethnique (les Fu savent être en fait d'anciens Li³⁷ sinisés) et l'affiliation politique (les deux lignages n'appartiennent pas à la même faction traditionnelle)³⁷.

La communauté de patronyme crée de même une relation particulière entre les Pu de Danxian et les anciens Pu de Yanglan. Bien que les premiers aient cru jusqu'aux années 1980 être des Han venus du Fujian, et qu'ils aient depuis longtemps oublié leurs origines islamiques, le fait d'être du même *xing* suffit à leurs yeux pour établir une présomption de parenté avec les seconds, même s'ils sont bien en peine d'expliquer les différences qui les en séparent aujourd'hui. Entre le lignage qui se veut dépositaire de la grande tradition de la « Plaine centrale » et les habitants de l'ancien « village étranger » existe ainsi une relation virtuelle (*guanxi*) qui ne demande qu'à être réactivée le jour où le besoin s'en fait sentir. On a vu que tel était le cas dans les années 1980.

La vision des musulmans de Yanglan ne peut qu'être sensiblement différente. Trois anciens de la communauté décrivent, en des termes semblables, la conception traditionnelle qu'ils se font de leurs origines. Les Pu de Hainan seraient tous venus d'un même endroit, en général considéré comme étant vraisemblablement le Champa (Zhancheng), encore que certains expriment des doutes à ce sujet. Les généalogies des gens de Yanglan, aujourd'hui disparues, ne faisaient pas mention de ces origines, qu'ils savent en revanche figurer dans la monographie locale correspondant à Sanya, le *Yazhouzhi*. En dépit de voyages effectués en Asie du Sud-Est, jusqu'à Singapour, ils disent n'avoir jamais eux-mêmes rencontré d'autre communauté parlant leur langue. Selon un ancien, qui par ailleurs n'avait jamais entendu parler du Champa, son père aurait rencontré « sur le chemin qui le conduisait en Thaïlande » des gens dont le dialecte était proche du sien. Il n'est pas impossible que le récent regain d'intérêt scientifique pour les Hui de Yanglan, habitués aujourd'hui à répondre aux questions de cadres ou de spécialistes, ait contribué à fixer une tradition restée longtemps beaucoup plus vague qu'elle n'en donne à présent l'impression...

³⁷ Cf. J. Thoraval, *La culture de Danzhou*, pp. 90-91.

En revanche, ils sont unanimes pour affirmer que leurs ancêtres sont arrivés en Chine par voie de mer. Il y aurait eu trois groupes de bateaux venus se fixer à Yazhou (région de l'actuel Sanya), Wanzhou (Wanning) et Danzhou (Danxian) respectivement³⁸.

L'opinion majoritaire considère que les descendants du groupe originellement installé à Danxian sont les Pu établis à Eman. On ajoute cependant qu'ils avaient été assimilés depuis très longtemps et qu'on n'entretenait plus aucun rapport avec eux. Certains anciens du lignage de Danxian maintiennent que des délégués des villages musulmans s'étaient rendus à Eman en 1936, lors de la dernière cérémonie d'ouverture solennelle de la généalogie lignagère (*kaipu*), cérémonie réunissant en principe tous les membres du lignage une fois tous les soixante ans ; mais ils ajoutent que ces délégués étaient repartis après avoir constaté que leurs cousins présumés étaient consommateurs de porc. Ce détail, qui n'a rien d'in vraisemblable, n'est pourtant pas confirmé à Yanglan. Un musulman devenu cadre se souvient aujourd'hui avoir entendu dans sa jeunesse un des imams

³⁸ En 1991 existait encore à Wanning un ancien village nommé Fancun, à présent englobé dans la banlieue sud du chef-lieu du district. Sa population est entièrement Han, mais deux foyers de patronyme Pu font état d'origines islamiques, sans avoir cependant préservé de vestiges matériels, de documents ou de pratiques singulières. Ils descendent d'une petite communauté dispersée au moment de l'occupation japonaise. Leur témoignage est sujet à caution : une seule personne est âgée de plus de soixante ans, dont les souvenirs sont incertains ; de plus, ils ont reçu dans les années 1980 la visite de quelques musulmans de Yanglan, qui leur ont présenté leur propre vision des choses. Il semble qu'ils aient abandonné les pratiques islamiques pendant l'époque républicaine au plus tard. Assez curieusement, les descendants actuels, qui ignorent tout de l'Islam, ont intériorisé les récits de leurs voisins Han : ils soutiennent obstinément que leurs pères adoraient un ou deux ancêtres sous forme de statues en bois représentant des porcs, et que femmes et hommes devaient chaque semaine se rendre à quatre pattes dans leur temple pour leur rendre hommage... Chez les musulmans de Yanglan, personne, même parmi les plus âgés, ne se souvient d'une quelconque relation directe avec cette communauté. Il existe en revanche des traditions orales : un des *ahong* (imams) de Huihui fait notamment état de la visite, avant la guerre anti-japonaise, d'habitants de ce village venus demander qu'on leur dépêche un imam afin de pouvoir conserver les traditions de leurs ancêtres — demande à laquelle il n'avait pas été possible de répondre...

mentionner les Pu de Danxian dans sa *khutba* (sermon du vendredi), pour souligner le fait qu'ils étaient devenus des infidèles et qu'il ne fallait pas avoir de rapports avec eux...

Le sentiment d'une parenté présumée était donc un peu plus fort à Yanglan qu'à Danxian, mais il était contrebalancé par la volonté de tenir à l'écart un lignage qui s'était depuis longtemps détaché de la *umma* islamique. La redécouverte, dans les années 1980, de la généalogie des Pu du Guangdong devait donc avoir un effet quelque peu paradoxal, puisque les musulmans se voyaient soudain sollicités par une communauté redevenue consciente de l'identité religieuse de ses ancêtres, mais en même temps porteuse d'un document qui rendait dorénavant difficile l'assertion d'une quelconque parenté.

Il reste qu'existait, en raison de l'histoire passée des deux communautés, une relation qui, en dépit de sa nature incertaine et souvent ambiguë, pouvait être mise à profit en fonction des besoins de l'heure. Cela étant, si l'épisode qui nous intéresse ici tire parti de cet arrière-fond historique, il demande aussi à être interprété à la lumière de motivations très modernes, et dont le caractère est parfois contradictoire.

L'incompatibilité des motivations

Quels motifs animent, pendant cette brève rencontre entre une communauté musulmane et un lignage Han, chacune des parties ? Dans quelle mesure ces motifs pouvaient-ils, ou ne pouvaient-ils pas, s'accorder ?

Si l'appel à l'aide des Pu de Danxian éveille un intérêt immédiat à Yanglan, c'est qu'il rencontre deux types de préoccupations : une volonté renouvelée de prosélytisme religieux, et un besoin d'alliance politique.

Une mission religieuse

Lorsque les représentants des Pu prennent contact avec les musulmans de Yanglan, ceux-ci ont été soumis depuis plusieurs décennies à des influences qui ont fait d'eux les partisans d'un Islam particulièrement radical. Leurs pratiques et leurs conceptions religieuses ont été remodelées par l'action missionnaire du mouvement réformateur des Ikhwân (transcrit en

chinois *yiheiwani*), autrement dit des « Frères [musulmans] », fondé à la fin du siècle dernier par Ma Wanfu, un *ahong* originaire du Gansu. Profondément marqués par l'exemple du puritanisme wahhabi, les Frères, dont l'audience s'accroît sensiblement après la première guerre mondiale, s'opposent avec virulence à la fois aux pratiques de l'Islam traditionnel chinois, jugé trop imprégné d'influences Han, et aux puissantes traditions soufies organisées dans le nord-ouest de la Chine autour des tombes de « lignages saints » (*menhuan*)³⁹.

Le début de l'activité réformatrice à Yanglan coïncide avec l'arrivée, au début des années 1930, de Wei Wenzhai, un imam originaire du Hubei mais formé dans les madrassa du Gansu. Les vingt années de radicalisme maoïste, de 1958 à 1978, sont la seule interruption dans les relations très suivies entretenues avec les milieux Ikhwân du Nord-Ouest, dont l'influence est restaurée lors du séjour à Yanglan, de 1979 à 1982, d'un *ahong* venu de Linxia (l'ancien Hezhou, considéré comme le centre de l'Islam chinois). Cet *ahong* étant à nouveau de passage en 1988, j'ai pu lui demander de présenter à sa manière les points de son activité réformatrice à son avis les plus importants. « Quand on lit le Qur'ân », devait-il répondre, « il faut comprendre le sens. On ne doit pas lire ensemble différents passages. Seul l'*ahong* doit lire, les autres écoutent. D'autre part, après la lecture du Qur'ân, il ne faut pas manger ensemble, ni rémunérer l'*ahong* pour ses services ». Il devait aussi condamner la pratique du *maulûd*, cette récitation collective et chantée célébrant l'anniversaire du prophète...

On reconnaît donc, chez ce représentant d'un mouvement qui se veut un retour à la lettre du Qur'ân et aux premiers enseignements de la Sunna, la volonté de s'opposer aux pratiques de l'Islam chinois dit *qadîm*, c'est-à-dire « ancien » (transcrit *gedimu*), encore très vivaces dans beaucoup de régions en Chine et notamment à Canton. On peut facilement observer ces traditions dans la communauté musulmane chinoise de Hong Kong, par exemple. La pratique religieuse de la majorité des croyants n'est pas centrée sur la mosquée, mais sur la famille : on fait venir à la maison un *ahong* pour « réciter des Fâtiha » à l'occasion des naissances, mariages

³⁹ Cf. Ma Tong, *Zhongguo yisilan jiaopai menhuan suyuan*, Yinchuan, Ningxia renmin chubanshe, 1986, pp. 168-200.

et funérailles, et ces célébrations sont suivies d'un repas communautaire. L'*ahong* est traité comme n'importe quel spécialiste religieux — maître taoïste ou moine bouddhique — auquel on verse une rémunération en échange de services rituels dont on ne comprend guère le sens.

Selon un ancien *ahong* de Huihui, aujourd'hui retraité, les traditions locales avant l'arrivée de Wei Wenzhai étaient effectivement marquées par les pratiques *qadîm*. Celles-ci étaient particulièrement manifestes à l'occasion des funérailles : « Les gens se comportaient comme des Han ; ils portaient des vêtements blancs, et les femmes se joignaient aux hommes... » Avant l'arrivée des Japonais il existait aussi, non loin du rivage, une tombe passant pour avoir été érigée sous l'ère Guangxu (1875-1908) après que l'on eut découvert sur la grève le corps d'un homme porteur d'un Qur'ân et dont les callosités aux genoux et au front indiquaient la profonde piété. Beaucoup voulaient se faire enterrer à proximité. Cette « tombe du Shaykh » était le lieu, les jours de fête, et notamment lors de l'Id al-fitr, de rassemblements communautaires. Elle aurait été déplacée lors de la construction d'un aérodrome par les Japonais et détruite plus tard, au moment de la Révolution culturelle⁴⁰.

Le zèle réformateur de Wei Wenzhai avait été capable d'abolir, dès avant l'invasion japonaise, l'essentiel des pratiques jugées hétérodoxes. Mais certains imams restaient de tradition *qadîm*, et l'on a continué d'organiser des *maulûd* jusqu'à la réforme agraire, en 1953. La répression très dure qui débute en 1958, au moment où sont mises en place les communes populaires, va être la cause d'une rupture totale avec ce passé traditionnel. Souvent maltraités, les *ahong* sont alors « renvoyés à la base » et toute pratique communautaire est interrompue pour vingt ans ; les mosquées, désormais vides, seront détruites au début de la Révolution culturelle. Lorsque les activités culturelles reprennent au début des années 1980 et que l'on rebâtit les édifices religieux, la communauté de Yanglan se retrouve entièrement soumise à l'influence du mouvement Ikhwân.

Jointe aux échos qui parviennent désormais de l'Islam extérieur, soit directement soit par l'intermédiaire des madrassa du Yunnan, du Guangxi

⁴⁰ À tort ou à raison, on ne se souvient pas de l'existence de traditions soufies, ni des pratiques qui leur sont associées (*dhikr*, etc.).

ou du Gansu où vont se former les futurs *ahong*, cette influence a aussi pour effet de rendre plus populaire le concept de *da'wa*, ou d'« action missionnaire ». Cette action ne s'exerce pas en priorité auprès des non-croyants, mais plutôt auprès des communautés musulmanes ayant déformé ou négligé les « vrais » enseignements de l'Islam. On comprend donc que la requête des Pu de Danxian ait immédiatement été comprise à Yanglan comme un appel à la conversion et qu'elle ait suscité l'enthousiasme des éléments les plus militants.

À la recherche d'une alliance politique

À ce prosélytisme religieux s'ajoutent des considérations plus pratiques. Dans les années 1980, les musulmans de Yanglan ont plus que jamais le sentiment d'être une communauté isolée au milieu d'un environnement hostile. Ce sentiment découle en partie de la situation créée par le régime populaire. Si Yanglan apparaît, sous le socialisme, comme une sorte de bout-du-monde éloigné des centres de la vie musulmane, il n'en allait pas de même auparavant, en raison notamment des multiples liens qui unissaient ce milieu de pêcheurs aux communautés islamiques du Sud-Est asiatique. Des groupes de descendants d'habitants de Yanglan émigrés avant 1949 ont pu être récemment identifiés en Malaisie (à Pangkok et à Penang) et en Thaïlande (à Phuket)⁴¹. Un certain nombre d'anciens de Huihui ont vécu à Singapour et sont familiers de l'univers malais. L'interruption brutale de ces relations avec l'outre-mer n'a pu que renforcer le sentiment d'isolement, tout en favorisant la situation de quasi-monopole spirituel dont jouissent aujourd'hui les Frères venus du Nord-Ouest.

Mais ce sentiment est également accentué par les effets de la réforme économique, les villages de la région entrant dans une compétition toujours plus âpre pour le contrôle de ressources toujours aussi rares. La rivalité est particulièrement aiguë avec les agriculteurs installés dans la communauté voisine de Haipo (cf. carte 1). Il s'agit, par coïncidence, de gens venus

⁴¹ Cf. Pang Keng-Fong, « The Muslims of Hainan Island and their Southeast Asian connections : a preliminary analysis », communication présentée au colloque « The legacy of Islam in China », Université Harvard, avril 1989, pp. 11-12.

de Danxian il y a quelques décennies, dont il importe de dire un mot en raison de leur rôle dans le processus de migration qui nous intéresse ici.

C'est à l'époque républicaine, avant l'invasion japonaise, qu'un officier originaire du village musulman et nommé Zhao revient de Danxian, où il avait été en fonctions, avec deux familles du district portant le même patronyme. Là encore, c'est une « solidarité patronymique » qui a rendu possible, en dépit de la différence de religion et de culture, l'installation de la seule communauté rurale peuplée de « gens de Danzhou » (Danzhouren) dans le territoire dépendant de la municipalité de Sanya. Dans les décennies qui suivent d'autres familles de Danxian viennent également s'installer. Quoiqu'en minorité, on trouve parmi elles quelques membres du lignage des Pu de Eman⁴². Ces « gens de Danzhou », aujourd'hui au nombre de trois à quatre cents (tous *xing* confondus), s'adonnaient aux cultures sèches avant de se tourner vers des activités plus diversifiées pendant la décennie de réforme ; ils sont donc détenteurs d'un « livret de résidence » rural (*nongmin hukou*).

Les musulmans voient ces installations successives comme autant de menaces sur un territoire qu'ils affirment, forts d'une lecture incertaine de la stèle conservée dans leur mosquée, englober à l'origine l'ensemble de la zone côtière du canton. La venue des premiers Danzhouren n'avait pas soulevé trop d'inquiétude, l'espace disponible étant jugé suffisant. Mais la tension s'est accrue au fil des années en raison de la pression démographique et de l'arrivée de nouveaux immigrants. En 1955, un conflit sérieux avait déjà opposé les musulmans à un village Li* voisin. Mais c'est dans l'atmosphère de compétition engendrée par la réforme des années 1980 que les antagonismes anciens revêtent une acuité nouvelle. En 1981 et 1988 des conflits sanglants opposent les musulmans et les « gens de Danzhou »,

⁴² On trouve dans l'« aire de gestion » (*guanli qu*) de Haipo cinq foyers de *xing* Pu venus s'installer à l'époque républicaine : deux dans le village de Haipo (venus de Shangpu), et trois dans celui de Mangguo (dont deux venus de Xiapu et un de Shangpu). S'y ajoute, dans le village de Xigua, un foyer originaire de Shangpu venu se fixer en 1962, après la période de grande famine. (L'« aire de gestion » est une unité administrative introduite par la réforme de 1989 : dépendant du canton [*zhen*], c'est-à-dire l'ancienne commune populaire, elle correspond à peu près à la brigade des années 1960 et 1970 et au *xiang* des années 1980).

entraînant morts d'hommes et destructions matérielles. Les villageois de Haipo, installés là depuis plusieurs décennies, ne reconnaissent pas les droits revendiqués par leurs adversaires et veulent mettre en valeur des terres qui leur paraissent inutilisées pour y faire des plantations d'arbres ou pour les vendre aux autorités dans le but d'y construire des installations touristiques⁴³.

Ces épisodes successifs renforcent le sentiment d'encerclement des musulmans, conscients d'être en position de faiblesse face aux divers *kâfirs* qui les entourent. On comprend donc leur enthousiasme en apprenant qu'ils pourraient bientôt disposer d'alliés dans le nord-ouest de l'île. Il n'en reste pas moins qu'il y a lieu de distinguer entre l'attitude des dirigeants de la communauté et celle d'une partie de ce qu'on appelle localement les « masses ». Pour les responsables politiques et religieux, en effet, il s'agit essentiellement d'aider le lignage des Pu à se voir reconnaître *sur place*, à Danxian, le statut de « Hui » qu'ils sollicitent : mais il n'est pas question de les inviter à se rendre à Yanglan. Telle n'est pas l'opinion, en revanche, d'une partie des villageois, surtout des plus jeunes qui, moins sensibles aux difficultés administratives, ne peuvent que voir d'un œil favorable l'arrivée de renforts venus du Nord dans le contexte des querelles qui les opposent aux communautés voisines. Or, comme on va le voir, cette différence d'opinion se retrouve au sein du lignage de Danxian.

Enthousiasme et réticences chez les Pu

« Après le passage de la délégation des Hui [en 1983] », raconte un pêcheur de Shangpu, « 80 % des habitants du village voulaient partir les rejoindre à Fancun [Yanglan] »... Au fur et à mesure qu'apparaissent les difficultés de l'entreprise, cet enthousiasme populaire va peu à peu laisser

⁴³ Le « nouveau cimetière » des musulmans, situé un peu à l'écart des villages, suscite une convoitise particulière, car, avec ses tombes anonymes consistant seulement en une petite levée de terre sans pierre tombale ni inscription, il donne l'impression aux communautés voisines d'une vaste étendue de terre inutilisée. (L'ancien cimetière photographié dans les années 1930 par H. Stübel [cf. Chen Dasheng et Claudine Salmon, « Rapport préliminaire », art. cit., pl. 18] a été déplacé lors de la construction d'un aérodrome par les Japonais au début des années 1940, et plus tard, semble-t-il, détruit).

la place à une attitude plus réfléchie. Mais il traduit bien la réaction spontanée de la majorité des villageois. L'attitude des cadres du lignage tend au contraire à insister sur un changement de statut sur place.

Cela dit, il importe de souligner le degré d'ignorance avec lequel se font en général les demandes de cette sorte. Il existe, certes, des directives officielles réglementant tout changement de « statut national », tel le document de 1981 mentionné plus haut, dont les cadres du lignage avaient connaissance. Mais il n'est pas possible de se faire à l'avance une idée précise des conséquences concrètes, non seulement parce que les réglementations gouvernementales restent fort vagues, mais aussi parce que la tâche des autorités locales est précisément d'interpréter les textes en fonction de la situation et des ressources de la région. Il n'existe pas, en particulier, de définition générale et applicable à toute la Chine des avantages matériels que comporte le statut de « minorité nationale » : ceux-ci peuvent être très variables selon la province, ou le district.

Aussi, lorsqu'en 1983 l'on commence à discuter, chez les Pu de Danxian, de la possibilité de solliciter la création d'une « région à nationalité » (*zuxiang*), ils sont peu à avoir une vision précise de cette éventualité et de ses conséquences. En réalité, le faible nombre des Pu excluait dans tous les cas l'octroi d'un tel statut particulier, même dans le canton de Eman où ils résident en majorité⁴⁴. Il était dès lors exclu qu'ils pussent espérer des avantages politiques immédiats, l'institution de quotas pour le recrutement des cadres ne se faisant qu'au sein, précisément, de ces « régions à nationalités ». Le changement de statut national ne pouvait se faire qu'à titre individuel, pour chacun des membres du lignage, au sein d'une région restant à majorité Han.

En revanche, chacun avait bien conscience de la possibilité de bénéficier d'avantages divers une fois reçue une réponse favorable des autorités. J'ai déjà mentionné l'importance du calcul économique. Deux autres aspects ont joué, dans la décision des Pu, un rôle particulier.

⁴⁴ En principe, il faut que les membres d'une nationalité minoritaire représentent au moins 30 % de la population pour que la possibilité de transformer une circonscription administrative en *minzuxiang*, ou *minzu diqu*, puisse être envisagée. Les Pu du canton de Eman ne représentaient au début des années 1980 que 828 habitants sur une population totale de 15 921.

Le premier est la possibilité de bénéficier de facilités d'ordre éducatif, notamment lors de l'entrée à l'université (les candidats membres d'une minorité nationale peuvent être admis avec un nombre de points inférieur à celui des postulants Han). Cette éventualité a rencontré un écho particulier en raison des traditions culturelles du lignage. Les Pu sont en effet fiers de compter parmi leurs ancêtres un assez grand nombre de lettrés, ce qui leur conférait dans le passé, en dépit de leur faible effectif, un certain prestige au niveau local. Le village de Xiapu, où les Pu cohabitent avec les membres d'autres lignages, comportait autrefois un temple dédié à Wenchang dijun et destiné à l'usage des lettrés, notamment pour la préparation des examens : or, il n'était fréquenté que par les Pu. Les nouvelles possibilités offertes en matière d'éducation ne pouvaient donc que présenter un attrait particulier pour une communauté ayant longtemps joui d'une prééminence culturelle locale.

Le second aspect est d'ordre démographique. L'année où les Pu de Danxian voient se dessiner ces nouvelles perspectives, 1983, coïncide à l'échelon national avec une campagne anti-nataliste particulièrement virulente, laquelle donne occasionnellement lieu à des excès locaux qui seront cependant corrigés dès l'année suivante⁴⁵. Les habitants de Shatang se souviennent tout spécialement des mesures draconiennes de stérilisation obligatoire pour tout couple ayant déjà donné naissance à deux enfants mâles. Ces mesures allaient à l'encontre des souhaits du village, pour des raisons non seulement économiques (désir d'accroître la force de travail à l'heure où l'unité de production est de plus en plus le groupe domestique), mais aussi politiques : pour un lignage qui, à l'échelon régional, restait un petit *xing*, cette question d'effectifs était particulièrement importante. Cette hostilité à l'application brutale du contrôle des naissances a joué le rôle de catalyseur dans la décision des Pu de Shatang de tenter l'aventure de la migration à Yanglan. Ils savaient en effet que, là-bas, les familles de six ou sept enfants n'étaient pas rares.

⁴⁵ Les chiffres de la Commission d'État pour le contrôle des naissances sont particulièrement éloquentes. Alors que le nombre de stérilisations à l'échelle nationale était de 3,9 millions en 1982, il passe à 16,4 millions en 1983, avant de retomber à 5,4 et 2,2 millions en 1984 et 1985 respectivement (cf. Robert Delfs, « The fertility factor », *Far Eastern Economic Review*, 19 juillet 1990, p. 19).

On aurait tort, pour autant, de conclure à une unanimité au sein du lignage en faveur du changement de statut. Il se trouve en effet, dans chaque village, une minorité qui n'hésite pas à faire part de ses réticences. Celles-ci expriment surtout la crainte que les relations des membres du lignage avec les Han qui les entourent ne se trouvent changées : « Si on se met à cesser de manger du porc », dit un villageois de Xialan, « on cessera d'être invités. De plus, les filles d'autres lignages hésiteront à nous épouser... » D'une manière générale, la crainte se fait jour qu'en dépit de la bienveillance de la politique officielle on puisse à l'avenir se trouver en butte à l'hostilité ou à la condescendance de la population majoritaire. « Quand on dit qu'on est un cadre originaire d'une "région à nationalité" », dit un membre du lignage établi à Nada, « les gens pensent tout de suite qu'on vient d'un endroit culturellement arriéré (*wenhua luohou*). »

Il n'est pas étonnant que ces craintes s'expriment avec plus ou moins de véhémence selon le contexte géographique. L'enthousiasme est à son comble au sein du district de Danxian, où l'identité « Hui » reste une réalité un peu mystérieuse. En revanche, l'opposition est beaucoup plus vive parmi les membres du lignage établis dans la ville de Sanya pendant les années 1940. C'est que ces derniers ont fait l'expérience de l'attitude discriminatoire de la majorité Han à l'égard de la communauté de Yanglan, toute proche, et ne tiennent pas à devenir à leur tour les victimes d'une telle attitude...

Ces réticences n'ont pu que se trouver renforcées par l'expérience malheureuse des familles ayant choisi de s'installer à Yanglan. S'interroger sur les raisons de cet échec nous permettra de mieux cerner la nature des obstacles qui se sont opposés, en dépit de la bonne volonté des deux parties, à cette étonnante entreprise d'acculturation.

Les raisons d'un échec

Les familles qui ont pris en 1984 le risque d'une installation à Yanglan se trouvent aujourd'hui à Nada, le chef-lieu de Danxian, ou dans les villages côtiers du canton de Eman. Les anciens participants à cette aventure reconnaissent dans leur ensemble s'être heurtés à deux types de difficultés, les une touchant à l'économie, les autres au genre de vie.

Déceptions économiques

Il n'est pas douteux que ces familles sont parties avec le désir de s'adapter à leur communauté d'adoption, comme suffirait à le prouver le fait que certaines sont restées sur place jusqu'à trois ou quatre ans. Par ailleurs, chacun reconnaît l'extrême générosité des musulmans et leur désir d'aider autant qu'ils le peuvent les nouveaux-venus à s'installer : on les assiste dans la construction de leurs maisons, on leur fait des dons de vivres, etc. Mais cette bonne volonté ne peut remédier à une situation objective d'extrême pauvreté.

Les Pu venus de Danxian auraient pu se remettre de leur déconvenue, d'ailleurs prévisible, devant l'opposition des autorités locales à leur projet de transfert de « livret de résidence », si de réelles perspectives économiques s'étaient ouvertes à eux. Mais ce ne pouvait être le cas. La terre cultivable est déjà beaucoup trop rare pour suffire aux besoins des deux villages : « Nous n'avons que 150 *mu* de terre pour nos 5 000 habitants », s'exclame un cadre de Huihui. « Comment voulez-vous que nous puissions en donner à des gens de l'extérieur ? »⁴⁶ Quant à la pêche, les bancs de poissons proches du rivage sont depuis longtemps épuisés. Les capitaux manquent qui permettraient de pratiquer la pêche en haute mer ou d'ouvrir une entreprise.

La réforme économique n'a fait qu'exaspérer la conscience de ces difficultés en opposant le spectacle de quelques rares réussites à la situation de la majorité, peu armée pour faire face aux nouveaux défis. Il est exact que la plupart des familles musulmanes ont beaucoup d'enfants, mais ce gonflement démographique provoque un déséquilibre entre la population active et celle qui reste à charge. À quoi sert, pour les familles, l'existence d'une force de travail supplémentaire si elle ne trouve pas à s'occuper ? D'autant que les privilèges consentis au titre de la politique des nationalités

⁴⁶ En réalité la situation est encore plus difficile. Pour la seule communauté de Huihui, qui comptait 2 512 habitants en 1988, il n'y avait que 199 *mu* de terre disponibles, dont 34 seulement pouvaient être exploités (pour des cultures maraîchères) en raison de la pauvreté des sols et du manque d'eau. Le rapport homme/terre utile était donné comme étant de 0,075 %... En 1986-1987, le revenu moyen par habitant était de 16 yuan seulement par mois.

ne peuvent par eux-mêmes remédier à la situation : l'approvisionnement alimentaire consenti par l'État est calculé selon le nombre théorique des enfants à charge, non selon leur nombre réel, lequel est souvent du double.

Les Pu venus de Danxian étaient des pêcheurs : seules les femmes s'adonnaient à l'agriculture. Ces deux activités leur étant désormais fermées par manque de ressources, il ne leur restait plus qu'à se tourner vers une des activités secondaires pratiquées sur la côte de Eman, la construction : à la morte saison, beaucoup d'entre eux devenaient en effet coupeurs d'arbres et tailleurs de pierre. Lorsque l'offre était insuffisante, il leur restait les ressources incertaines du petit commerce. Mais à Yanglan quelques mois devaient suffire pour se rendre compte de l'impossibilité de s'assurer un revenu suffisant avec ce type d'activité.

Obstacles culturels

À l'impasse économique se sont ajoutées les difficultés de tous ordres liées à la nécessité de s'adapter à un genre de vie totalement étranger.

Dans cet ordre d'idées, les contraintes provoquées par la nécessité de se conformer aux prescriptions de la vie religieuse pèsent évidemment d'un poids particulier : participation aux prières communautaires, précédées des ablutions rituelles, initiation coranique, etc. Les interdits alimentaires sont difficilement acceptés dans un contexte de difficultés économiques ; ils ne touchent d'ailleurs pas seulement à la consommation de porc, mais aussi à celle de la viande de chien, laquelle constitue la base d'un des plats les plus réputés de Danxian... L'idéologie scripturaliste des Frères musulmans vient renforcer l'observation rigoureuse de préceptes qui imprègnent en permanence la vie quotidienne : les nouveaux venus comprennent mal que tout, jusqu'à l'hygiène intime (usage de l'eau, et non du papier bien chinois), doive faire l'objet de réglementations précises.

Ce n'est pas seulement la contrainte psychologique qu'ils déplorent dans l'observation minutieuse des pratiques religieuses : c'est surtout leur aspect anti-économique. La seule activité rentable que les immigrés de Danxian aient fini par trouver est la construction et le bâtiment. Les commandes qui leur sont passées, et qui peuvent provenir d'endroits assez éloignés, les obligent parfois à s'absenter longtemps du village. Mais la participation

à la prière de *juma*, le vendredi, est considérée comme indispensable : elle les oblige à retourner au village et à perdre ainsi de précieuses heures de travail.

Ces difficultés d'adaptation sont accentuées par le fait que les nouveaux venus proviennent d'un univers culturel bien spécifique (la « culture de Danzhou »), et que la différence qui les sépare des habitants de Yanglan est encore plus grande que celle qui sépare ces derniers des Han des alentours. La langue est ainsi un obstacle redoutable à la communication. Les Pu de Danxian parlent leur propre dialecte, le *Danzhouhua*, et ils ne comprennent aucune des langues parlées par les musulmans : ni, bien sûr, leur parler d'origine cham, ni le dialecte chinois courant dans la plus grande partie de Hainan, le *Hainanhua* (apparenté à l'ensemble linguistique du Fujian). Comme seule une minorité est capable de s'exprimer en mandarin de manière aisément intelligible, il est parfois nécessaire d'utiliser un interprète : tel ce marin originaire de Shangpu, mais habitué à caboter de Haikou à Canton et Hong Kong, qui se souvient d'avoir été appelé par des parents désireux de se fixer à Yanglan afin de les aider à négocier avec les musulmans les termes de leur installation...

L'adaptation est aussi ardue pour les quelques jeunes filles ayant participé à l'aventure. Sur la côte de Danxian, les femmes jouent un rôle économique important puisque c'est à elles que se trouvent confiées les tâches agricoles. En outre, avant de s'établir à demeure dans la maison de leur mari, elles ont l'habitude de résider plusieurs années dans des « maisons des jeunes » et de participer à des « jeux nocturnes » avec les jeunes gens des villages voisins, où les relations amoureuses, quoique réglementées, restent assez libres⁴⁷. Dans les villages musulmans, au contraire, les femmes d'âge adulte restent traditionnellement à la maison, et les contacts avec les hommes étrangers à la famille sont très rares (comme dans d'autres endroits en Chine, elles disposent toujours de leurs propres lieux de culte, *nüsi*, où les prières ont lieu sous la direction de femmes plus informées des questions religieuses). Ce n'est qu'en raison des nécessités provoquées par la politique de réformes que les jeunes filles ont commencé, dans les années 1980, à avoir une activité économique :

⁴⁷ Cf. Thoraval, *La culture de Danzhou*, pp. 64-73, 141-143.

elles se rendent en bande dans la ville voisine de Sanya pour y vendre des objets (montres à quartz, calculettes) d'origine parfois incertaine⁴⁸.

Les jeunes gens, de leur côté, nourrissaient une inquiétude particulière, celle de ne pouvoir trouver d'épouse. Une fois installés à Yanglan, en effet, ils étaient identifiés par la population Han à la communauté islamique. Mais ils n'étaient pas suffisamment intégrés à cette dernière pour que les jeunes filles musulmanes pussent voir en eux un parti acceptable : non seulement leur situation économique restait précaire, mais on n'était toujours pas rassuré sur leur qualité de « bon musulman ».

L'ensemble de ces contraintes ne pouvait, en dépit d'une évidente bonne volonté, que pousser certains à une dissimulation dont on se souvient aujourd'hui avec un certain malaise. « Tout rapport personnel avec des personnes étrangères à la communauté », raconte-t-on, « était vu avec suspicion... Il nous était dur de devoir renoncer à nos propres coutumes. Nous célébrions le Nouvel An "dans notre cœur", à la maison, sans pouvoir consommer les nourritures dont nous avons l'habitude. » Le sens religieux de la prière communautaire à la mosquée était parfois difficilement compréhensible : « On y allait sans comprendre, c'était comme de se rendre à la réunion de l'unité (*kaihui*) »...

Comme on l'a vu, un hasard historique a voulu que les nouveaux venus aient appartenu à la même région que les habitants du village voisin de Haipo, arrivés eux aussi de Danxian, mais à une époque et avec des motivations différentes. Cette situation faisait que les nouveaux alliés des musulmans étaient apparentés à leurs pires adversaires. De là la nécessité d'un endoctrinement particulièrement vigoureux, de nature à dissuader des contacts qui, pour la communauté, auraient été catastrophiques. Mais de là aussi la tentation pour les Pu de se mettre en rapport avec des gens dont ils parlaient la langue, et qui étaient parfois leurs cousins. Certains se souviennent encore aujourd'hui, à Eman, du déchirement qui pouvait être le leur, pris qu'ils étaient entre la complicité culturelle et familiale qui les

⁴⁸ Très reconnaissables par la serviette et le chapeau qu'elles portent sur la tête, elles font parfois l'objet de sollicitations ou de taquineries de la part des jeunes gens Han de Sanya, ce qui provoque régulièrement la colère de la communauté musulmane.

liaient aux uns, et les exigences de la loyauté qu'ils devaient aux autres en raison de leur soutien et de leur générosité. Il était évidemment difficile, pour les Pu de Shatang ou de Shangpu, de faire leur l'animosité ancienne des musulmans contre les Danzhouren.

« Nous aurions été capables d'accepter leurs coutumes », disent certains aujourd'hui, « si nous avions pu trouver une source de revenu ». Mais le double impact de l'encadrement culturel et de l'impasse économique avait de quoi décourager les plus résolus. La situation finit par devenir intenable après que des rumeurs eurent circulé sur des membres du lignage partis manger du porc à Sanya, et que certains eurent été accusés de faire cause commune avec les forces hostiles de Haipo. Pour une communauté habituée à vivre dans une atmosphère d'encerclement et dont la ferveur religieuse avait été ravivée par les enseignements d'un Islam intransigeant, les accommodations pragmatiques recherchés par certains Pu de Eman ne pouvaient que passer pour de la duplicité. « À partir de ce moment », se souvient un jeune musulman de Huihui, « nous ne voulions plus avoir affaire avec eux »...

La tentative d'assimilation à une communauté étrangère se solde donc par un échec complet. Mais la demande de changement de « statut national » présentée par les cadres du lignage reste toujours dans l'attente d'une réponse. Les Pu restés à Danxian continuent d'espérer un tel changement, et de présenter cette revendication dans les termes autorisés par la politique officielle. C'est de ces termes qu'il convient, pour clore cet exposé, de dire un mot, en examinant la manière dont ils ont été interprétés et utilisés par les deux parties en présence.

Des dialectiques divergentes

En dépit de leurs différences, les deux communautés partagent une attitude commune : l'usage, lorsqu'il s'agit de donner forme à leurs aspirations dans le cadre d'un débat public, des mêmes catégories empruntées à l'idéologie officielle. Celle-ci impose en effet le recours à des termes tels que *minzu* (nationalité), *zongjiao* (religion), *fengsu xiguan* (coutumes), etc., alors qu'on pourrait en préférer d'autres, peut-être mieux adaptés. Du coup,

ces termes font l'objet d'une interprétation parfois très différente en fonction de l'identité des locuteurs et des nécessités de leur stratégie.

Du bon usage des mots

Pour les musulmans de Yanglan, la distinction est minimale entre identité « nationale » et identité religieuse. C'est l'adhésion à la communauté officiellement considérée comme religieuse — l'Islam — qui donne son sens à l'opposition qu'ils maintiennent avec les communautés ethniques qui les entourent. (On serait tenté de dire que chez les Han c'est l'inverse : c'est parce qu'on est « chinois » qu'on observe les pratiques rituelles de son groupe de parenté ou de résidence, et cette « religion populaire », on ne cherche guère à la faire adopter par des populations étrangères). Les « coutumes », dont l'idéologie officielle ne veut accepter qu'une interprétation séculière et folkloriste, sont simplement l'expression de cette adhésion religieuse.

Pourtant, lorsque la délégation de Yanglan se rend en 1983 à Danxian, elle se trouve amenée à faire usage à sa manière du concept théoriquement neutre de « coutume ». « Vous devez », dit-elle aux Pu de Danxian, « renoncer à deux coutumes », par quoi elle entend la consommation du porc et le culte des dieux et des ancêtres. Ce n'est pas là l'expression d'une duplicité, une tentative pour cacher sous un voile « ethnologique » une entreprise de conversion, mais bien plutôt l'effet de la nécessité de trouver un langage commun qui soit immédiatement compréhensible par la communauté d'en face : ce langage ne peut être que le discours idéologique connu de tous parce que propagé en permanence par les appareils officiels.

Comme l'utilisation du concept de *zongjiao* est taboue en raison de l'interdiction qui frappe tout prosélytisme religieux, le meilleur moyen pour les musulmans de Yanglan d'exprimer leur avis consiste à déclarer : « Changez votre statut national, *c'est-à-dire* vos coutumes ». Il est en effet impensable, de leur point de vue, d'accueillir au sein de la *umma* des gens qui ne seraient pas musulmans. Mais cette sollicitation, jugée trop précipitée, ne peut être acceptée par le lignage de Danxian dont les représentants proposent, à leur tour, une autre solution, mais sans changer les termes

d'un débat qui se ramène insensiblement au dilemme suivant : « Doit-on changer de "coutumes" *avant* ou *après* avoir changé de "statut national" ? »

La question donne lieu à de longues discussions. La tentation majoritaire au sein du lignage est évidemment de dire : « Changeons d'abord de nationalité, et pour les coutumes on verra plus tard ! » Une telle attitude est en principe incompréhensible dans la perspective islamique qui est celle de la délégation de Yanglan. Pourtant, celle-ci se voit contrainte à un compromis. L'entreprise à laquelle elle croit s'atteler est conçue par elle dans le cadre du *da'wa*, c'est-à-dire de l'action missionnaire. Cette dernière suppose un effort prolongé d'éducation et de formation, mais en Chine elle n'est possible que si elle s'exerce auprès de gens qui soient déjà de quelque manière musulmans, sous peine de tomber sous l'accusation de prosélytisme religieux : ce n'est que si les Pu de Danxian sont déjà considérés comme « Hui » que l'entreprise aura quelque chance de réussir, et ce grâce au rapport de complicité, refusé en droit mais toléré en fait par la doctrine officielle, entre « culture nationale Hui » et « culture islamique ».

La délégation de Yanglan est donc prête à un découplage des deux notions dans le temps : demandez dès à présent le changement de votre statut, et prenez l'engagement de changer progressivement vos coutumes... Sous cette forme, en effet, le projet est acceptable par les deux parties. Ce que veulent désormais les Pu de Danxian, c'est se voir d'abord « restituer » leur identité « nationale », pour tenter ensuite de modifier petit à petit certaines de leurs coutumes par solidarité avec leur communauté d'adoption, d'autant mieux considérée qu'elle reste plus mystérieuse.

Le paradoxe est que l'évolution déjà évoquée de la politique officielle des nationalités, sensible dès le lendemain du recensement de 1982, va avoir pour effet, en dépit de son inspiration séculière, de venir renforcer de façon inattendue le point de vue de la communauté islamique. À partir du moment où de simples justificatifs d'ordre historique ne suffisent plus pour se voir reconnaître une nouvelle identité nationale, et où il faut donner la preuve de « caractéristiques nationales » spécifiques (*minzu tedian*), la question du changement des « coutumes » revêt une acuité particulière. L'entreprise d'islamisation tentée à Yanglan n'aurait sans doute pas été possible sans la prise de conscience, par ceux qui en étaient l'objet, de la nécessité, pour être identifié comme Hui, de pouvoir en montrer les signes

manifestes. En revanche, cette évolution a pour effet, chez certains des membres du lignage restés à Danxian, de diminuer sensiblement l'enthousiasme initial au fur et à mesure que le « coût » psychologique de l'entreprise apparaît plus clairement. Une minorité confirmée dans la radicalité de ses choix, mais destinée à rencontrer l'échec, s'oppose ainsi, au milieu des années 1980, à une majorité qui ne renonce pas à ses revendications mais qui est devenue plus sceptique sur ses chances de les faire aboutir.

Tentatives locales d'interprétation

On a vu que les demandes exprimées par le lignage en 1983 s'expliquaient à l'origine par des préoccupations très pragmatiques, rendues possibles par la nouvelle politique officielle. Mais une telle démarche ne saurait être une simple formalité : demander à changer de « statut national » ne peut qu'avoir à terme des conséquences imprévues sur la manière dont on perçoit sa propre identité et dont elle est perçue par les autres.

Conçue à l'origine comme simple catégorie administrative, la notion de *minzu*, qui recouvre en chinois un large éventail de significations allant de l'idée de race à celle de nation, vient comme contaminer peu à peu l'image que le lignage se fait de lui-même, provoquant la « reconnaissance » de différences autrefois invisibles. « Nous autres les Pu », déclare un cadre installé à Nada, « nous sommes souvent plus grands que les autres, et il arrive que nous ayons le nez plus fort... » L'observation quotidienne ne permet pourtant pas de valider ce point de vue. Mais l'effet inattendu de la procédure administrative est parfaitement clair : elle crée une tendance à « ethniciser » artificiellement l'identité lignagère. On a vu en outre les craintes que suscitait la possibilité d'une expérience intellectuelle autrefois impensable : celle d'avoir désormais à se voir soi-même comme différent aux yeux de la population majoritaire...

Par ailleurs, en dépit du rôle de camouflage dévolu à la notion trompeuse de « coutume », la conscience se fait peu à peu jour, devant l'insistance de la communauté de Yanglan, que le changement d'identité auquel on convie les Pu met en jeu quelque chose qui touche, d'une manière ou d'une autre, au *zongjiao*, à la « religion ». Ce problème est cependant perçu de

manière différente par les membres du lignage en fonction de leur situation individuelle, en matière notamment d'éducation et d'activité professionnelle.

Ceux qui ont pu y réfléchir en raison de leurs responsabilités ou de leur curiosité personnelle comprennent bien que ce qu'on attend d'eux, c'est une déclaration d'adhésion à un ensemble de croyances, même si celles-ci restent vagues et mal connues. Mais ils réagissent à cette sollicitation de manières parfois très diverses.

Un cadre de Nada, qui jouit du respect général au sein du lignage, présente le problème en ces termes :

Bien sûr, on peut changer de religion si c'est nécessaire. Après tout, on a bien cru en Mao Zedong, alors, pourquoi pas le dieu des Hui ? Mais pourquoi se mettre tout d'un coup à changer notre alimentation, nos vêtements, etc. ? On est à l'époque de la modernisation. Alors qu'on a inventé la chaussure en cuir, il faudrait revenir à la chaussure en coton ? Pour moderniser, il est parfois nécessaire d'homogénéiser (*tonghua*). Voyez ces écritures qu'on a créées pour certaines minorités nationales : parfois, elles ne servent à rien et rendent plus difficile la communication. Il faut aller en avant, et pas en arrière. Vouloir restaurer des habitudes qui ont disparu, c'est absurde.

On voit comment ce bon sens progressiste, et non dénué d'humour, sépare nettement deux réalités différentes. L'une concerne l'adhésion abstraite que l'on veut bien donner à la « religion » des musulmans, puisqu'ils insistent : comme l'indique la référence à Mao Zedong, il s'agit simplement de la reconnaissance formelle d'une légitimité, conçue sur le modèle de la loyauté manifestée à une communauté politique. Mais celle-ci n'engage pas la vie quotidienne et matérielle, qui doit rester réglée par les nécessités de la modernisation : c'est un coup de chapeau donné aux valeurs ultimes de la communauté d'adoption, et qui ne saurait en aucun cas changer un mode de vie dicté par des préoccupations que l'on veut rationnelles.

Il est intéressant de comparer ce point de vue à celui d'un villageois de la côte, un ancien maître d'école qui a assumé les fonctions de *daoshi* (maître taoïste). Il sait que les conceptions religieuses de Yanglan, où il n'est jamais allé, sont différentes de celles des siens, même si l'idée qu'il se fait de cette différence reste très vague. Son attitude consiste à introduire une distinction au sein des pratiques religieuses en fonction de leur

importance respective. On peut adopter, dit-il, les cérémonies des musulmans qui sont « représentatives », qui sont « à grande échelle » ; mais il n'y a pas de raison de changer les pratiques « ordinaires » (*pingchang*), comme de prier les ancêtres ou manger du porc. Interrogé sur le fait que l'adhésion à la religion des musulmans implique aussi l'abandon de tout un ensemble doctrinal, il répond qu'on peut parfaitement changer ses « principes » religieux (*yuanze*) :

Beaucoup de nos traditions sont des superstitions (*mixin*). Ce n'est pas scientifique. Les théories, ce n'est pas ce qui est important. Ce qui compte, c'est nos devoirs à l'égard des ancêtres, et les pratiques [religieuses] qui permettent d'atteindre ou de préserver la paix et la prospérité [au sein du lignage]. On peut changer les principes si nécessaire, on peut aussi adopter les activités représentatives (*you daibiaoxing de huodong*), suivre leurs fêtes par exemple, mais il ne faut pas changer les activités ordinaires...

Ce discours, un peu surprenant à première vue, doit d'abord s'expliquer par le fait qu'il ne s'agit pas ici d'un « grand maître taoïste » offrant ses services à l'échelle régionale, mais d'un *daoshi* dont le rôle, comme c'est typiquement le cas à Danxian, est d'être le spécialiste religieux d'un temple lignager. Il est important de noter que les « devoirs à l'égard des ancêtres » signifient davantage ici que le culte ancestral pratiqué ailleurs en Chine, car ils incluent les devoirs à l'égard des ancêtres « divinisés », vénérés dans une pièce ou un bâtiment spécial du temple ancestral, et capables de posséder un médium sous la direction de ce *daoshi*. L'originalité du personnage réside dans le fait que, bien qu'ayant été formé sous la direction de son père, maître taoïste comme lui, c'est aussi un ancien maître d'école qui tend à doubler sa pratique d'un discours d'« intellectuel », faisant abondamment usage de concepts empruntés à l'idéologie officielle : ce discours ne modifie évidemment en rien le respect scrupuleux des devoirs dont il a hérité la charge. Quoi qu'il en soit, le sens de son intervention est clair : le problème est conçu sous un angle purement ritualiste. Il s'agit seulement d'ajouter aux rituels observés au sein du lignage d'autres rituels à la portée plus vaste, pour le bénéfice de l'ensemble de la communauté d'adoption.

L'ignorance tient évidemment une grande place dans ces diverses réactions. Mais il y a aussi, à l'évidence, une résistance plus profonde à

faire sien un monde que son étrangeté rend peu compréhensible, voire peu attrayant. On pourrait en conclure à une certaine fermeture de l'univers mental et culturel des Pu, à une tendance inévitable à continuer de voir le monde selon les schèmes d'une logique particulière. L'observation montre pourtant qu'il n'en est pas ainsi, et qu'au sein même des représentations les plus « traditionnelles » reste virtuellement inscrite la possibilité de dialectiques originales. On n'en donnera ici qu'un exemple, extrait des propos d'un marin originaire du village de Shangpu.

Ce marin, âgé d'environ cinquante ans, est celui qu'on a déjà vu manifester ses talents d'interprète dans une négociation avec les gens de Yanglan. De ceux-ci il a donc une expérience directe, quoique superficielle. Il n'est pas douteux que ses fréquents voyages dans divers ports du sud de la Chine à bord d'un cargo l'ont rendu plus curieux que d'autres membres de son lignage restés au village. Mais cette ouverture n'implique nullement l'oubli des pratiques religieuses traditionnelles, en particulier celles du temple lignager (*citang*), qu'il est capable de présenter avec autorité.

S'il envisage avec faveur la transformation de soi-même suggérée par les musulmans de Yanglan, ce n'est pas au nom d'un impératif extérieur, mais au nom d'un principe qui se situe au cœur de son propre univers : « Depuis 1983 », dit-il, « nous savons que nos ancêtres étaient des Hui. Ce serait donc les trahir que de ne pas se comporter comme eux. » Il est par conséquent partisan d'un changement progressif des habitudes, et regrette que les musulmans n'aient pu leur envoyer quelqu'un pour les aider dans cette transformation.

Notre marin est parfaitement conscient du paradoxe qui se dissimule dans son argumentation. Parce que, comme ailleurs à Danxian, le culte des ancêtres lignagers est particulièrement important, parce que la vénération qu'ils inspirent est particulièrement forte, on doit adopter la religion qui était la leur. Mais cette religion, il le sait, implique l'interdiction du culte ancestral : la loyauté à l'égard des ancêtres aura donc pour conséquence l'oubli de ces mêmes ancêtres, ou du moins leur disparition de la vie de tous les jours.

Il résoud ce paradoxe de la manière suivante. D'abord, il n'est pas question d'abandonner les ancêtres. C'est une question de changement de

« forme » : on continuera de prier les ancêtres dans le temple des musulmans, c'est-à-dire à la mosquée. Mais une objection peut se présenter : les ancêtres, soudain privés des faveurs de leurs descendants, ne vont-ils pas manifester leur mécontentement ? Et plus particulièrement, le principal dieu lignager des Pu de Eman, Xuanyuan dadi, le « Grand souverain du Mystérieux principe », identifié à leur ancêtre Pu You (cf. tableau 2), ne va-t-il pas cesser de protéger le lignage et tourner contre lui sa puissance redoutable ? La réponse se fonde sur le principe général suivant lequel le monde invisible des puissances surnaturelles reste régi par les mêmes principes que celui des hommes (*yinyang wu er li*). Si, par exemple, les dieux ne se sont pas manifestés pendant la période de radicalisme maoïste, lorsqu'il était interdit de leur rendre un culte, c'est parce que le pouvoir des dieux ne s'exerce lui-même que dans le cadre de la hiérarchie bureaucratique qui régit à la fois l'ici-bas et l'au-delà : « De 1954 à 1979 », expliquait-on au sein du lignage, « nos dieux se sont tus : la raison en est que l'empereur ne croyait plus dans les dieux ». Il n'y a donc pas lieu de s'attendre à une vengeance des dieux, car eux-mêmes doivent tenir compte de la politique en vigueur (*zhengce*)...

Ce même principe de similitude entre les deux univers explique que les ancêtres que l'on vénère dans le temple lignager et que l'on entend informer de la découverte de 1983 ne sont pas dans une situation différente de celle de leurs descendants actuels. Ces ancêtres ont été « sinisés » (*Hanhua*). « On va leur expliquer que nos premiers ancêtres étaient des Hui, et qu'il faut à présent changer les habitudes ». Cette opération est possible car, d'une part, il existe dans l'univers lignager une prééminence des générations aînées sur les générations cadettes, et d'autre part, la relation entre celles-ci et celles-là dans l'autre monde est conçue sur le modèle du monde des vivants : c'est aussi un rapport de piété filiale. Notre marin n'a pas donc le moindre doute que les ancêtres « comprennent » la situation et acceptent la transformation qu'on leur suggère. Car ce qu'on leur propose, ce n'est pas d'accepter qu'on prenne congé d'eux, mais de retrouver eux-mêmes, à leur tour, les « habitudes » de leurs propres ancêtres. D'une certaine manière, il ne s'agit pas d'abolir l'existence des ancêtres, il s'agit, eux aussi, de les convertir...

Cette subtilité dialectique a pour effet de disposer favorablement notre informateur envers l'idée d'une transformation de son genre de vie et de le faire souhaiter une aide plus effective des musulmans de Yanglan. Même si l'on n'est pas obligé de le suivre lorsqu'il affirme que « beaucoup dans le lignage sont de son avis », on a indéniablement affaire ici à une aptitude potentielle à transformer progressivement son propre univers mental, en réponse, certes, à une sollicitation extérieure, mais aussi en conformité avec des principes parfaitement endogènes.

Conclusion : les dilemmes de la conscience lignagère

Ce qui frappe en définitive dans le petit drame qui passionne, dans les années 1980, le lignage des Pu de Danxian, c'est à quel point le calcul « pragmatique », « rationnel », qu'on ne peut que reconnaître à l'origine de leur choix et qui était censé « maximiser » les avantages dont ils pouvaient bénéficier, se révèle finalement impuissant à maîtriser le processus qu'il a lui-même déclenché.

D'abord parce que les termes du débat auquel le lignage se trouve confronté lui ont été dictés par des partenaires extérieurs, au sujet desquels il n'est pas assez renseigné pour pouvoir adopter à l'occasion un certain recul critique. L'image de la mystérieuse identité « Hui » qui lui est proposée vient tout entière de la seule communauté musulmane de l'île, celle de Yanglan, laquelle promeut une interprétation particulièrement rigoriste de la pratique islamique, remodelée par les enseignements du mouvement Ikhwân et exposée aux tentations radicales d'un certain Islam extérieur. Le hasard a donc voulu que les interlocuteurs des Pu de Danxian appartenissent à un courant qui est loin d'être le seul en Chine et qui n'était pas le mieux à même de faciliter les velléités d'assimilation ou d'acculturation. On peut se demander ce qu'il serait advenu du projet des Pu s'ils s'étaient trouvés, tels leurs lointains cousins de Ganjiao, à proximité de la communauté islamique de Canton, toujours imprégnée dans sa majorité de conceptions propres à un Islam plus ancien (*qadîm*), dénuée de toute mentalité d'assiégé, et prête à accepter une certaine souplesse, voire un certain laxisme, dans sa pratique rituelle... Mais de la variété propre à l'Islam chinois, les gens de Danxian ne pouvaient avoir la moindre idée.

On a vu également l'importance qu'il convient d'accorder à la manière dont la politique officielle définit les règles du jeu ainsi proposé. D'une part, les protagonistes ne peuvent accepter de s'y engager qu'au nom de principes qui restent fort abstraits, et sur l'application desquels l'ignorance est presque totale : les modalités concrètes ne figurent pas dans les textes du législateur. D'autre part, l'évolution de ces règles au cours de la décennie les oblige à découvrir progressivement les implications que le terme officiel de *minzu*, à présent lesté de tout son poids ethnologique (« caractéristiques nationales »), ne peut manquer d'avoir pour le rôle qu'ils sont censés tenir et pour le comportement qu'on attend d'eux. Le calcul rationnel et pragmatique des acteurs ne les empêche donc pas d'être coupés de certaines réalités par un véritable « voile d'ignorance », qui ne cesse tout au long du processus de faire sentir ses effets.

Mais dans le parcours incertain qui leur est ainsi proposé, et dont ils ne reconnaissent pas toujours les signes, les Pu de Danxian sont guidés par un principe unique, qui à la fois rend possible l'élaboration de leur projet commun et les voue à la répétition d'un dilemme fondamental.

Ce principe, dont tout vient et à quoi tout fait retour, c'est la solidarité lignagère. C'est le lignage, institution non reconnue par les autorités, qui au travers des rêves « nationaux » et des sollicitations religieuses reste aux yeux de tous la valeur suprême. C'est le principe de filiation — la redécouverte des origines ancestrales — qui constitue l'unique légitimité de l'entreprise. C'est pour le bien-être de la communauté agnatique que se trouvent engagées des démarches et des négociations aussi aventureuses.

Qu'elle soit couronnée ou non de succès, l'entreprise est destinée à favoriser la coopération des membres du lignage, à resserrer les liens entre les différentes branches de la communauté, de Eman à Sanya. Ainsi, dès 1983, naît le projet de bâtir à Panbu, à l'endroit précis où se trouve enterré l'ancêtre fondateur, une tombe monumentale où pourraient se rassembler, à date fixe, l'ensemble de ses descendants actuels d'un bout à l'autre de Hainan. Cette tombe, que l'on imagine « musulmane », ne sera finalement pas construite en raison de l'inquiétude des autorités devant la perspective d'un rassemblement de grande ampleur.

Tout au long du processus, et en dépit de divergences d'opinion occasionnelles, la loyauté à l'égard de ceux qui sont reconnus comme les

dirigeants du lignage ne s'est jamais démentie. Au sein des différents villages le pouvoir appartient, de manière classique en Chine, à des membres du lignage (appelés *bodietou* à Danxian) choisis de manière informelle en raison de leur prospérité matérielle, de leurs relations politiques ou de leurs qualités personnelles. Mais la responsabilité des intérêts du lignage pris dans son ensemble exige une forme de direction supra-locale : celle-ci est assurée par les membres de la communauté exerçant des fonctions de cadre à Nada, le chef-lieu du district, qui sont en majorité originaires des branches aînées de Shangpu et de Xiapu, dans le canton de Eman. À Xialan comme à Sanya, en dépit d'avis parfois différents, on assure qu'on suivra la décision des « cadres de Eman ». Il est particulièrement frappant de voir cette solidarité partagée par les familles installées à Haipo, à proximité du village des musulmans, dont on a vu qu'ils entretenaient avec ces derniers des relations d'hostilité : « Si les gens de Eman décident qu'on doit devenir Hui », explique-t-on, « comment pourrait-on ne pas les suivre ? »

Mais cette conscience lignagère est également à l'origine du dilemme fondamental auquel l'ensemble de la communauté se trouve confrontée. Dans la conjoncture particulière des années 1980, le principe qui la guide entièrement risque d'avoir des conséquences contradictoires sur le plan religieux. D'un côté, en tant que membres d'un lignage de Danxian, les Pu profitent normalement de la politique d'ouverture pour retrouver leurs pratiques rituelles lignagères : ils restaurent leurs temples ancestraux, remplacent les statues de leurs dieux lignagers, retrouvent leur commerce d'autrefois avec leurs maîtres taoïstes et leurs médiums... Mais d'un autre côté, en tant que membres d'un lignage dont les ancêtres sont musulmans, les voici soudain identifiés à une communauté plus vaste, dont la vie quotidienne est modelée en profondeur par les enseignements de l'Islam : ils s'inquiètent dès lors de l'éventualité d'avoir à modifier leurs coutumes alimentaires ou leurs pratiques rituelles. Le même « patriotisme de lignage » et la même logique les poussent dans deux directions opposées. L'écartèlement devient inévitable entre ce qu'on pourrait appeler la fidélité à une « religion lignagère » et la tentation d'adopter une « religion ethnique ». Les conceptions et les pratiques religieuses ne sont que l'expression de cette loyauté qu'une même logique voudrait les voir accorder simultanément au groupe de parenté et au groupe « national ».

D'où cette série de comportements parfois dissemblables, du choix radical à l'accommodement pragmatique, qu'a seule rendue possible, le temps d'une décennie, la rencontre imprévisible d'une conscience lignagère renouvelée et d'un environnement bouleversé par les aléas de la politique officielle.

Annexe 1

Lignages localisés des Pu de Danxian

Nom du village	Date de fondation	Population totale en 1980	Xing du village	nombre de Pu	Activité économique principale
SHANGPU (Eman)	Dynastie Ming (début ou milieu du XVe siècle)	301	Pu, Li, Chen, Du, Zhong	140	Commerce maritime, pêche (aujourd'hui, activités : petit commerce, extraction de pierre etc.)
XIAPU (Eman)	troisième génération	517	Pu, Xu, Zhou, (non compris les Mai de Malwucun, 42 habitants)	485	Idem
SHATANG (Eman)	quatrième génération	145 (aujourd'hui déserté)	Pu	145	pêche
SHAJING (Eman) (prolongement de Xiapu)	septième génération	13	Pu	13	pêche
XINCUN (Eman)	incertaine en raison de la perte des généalogies Xiapu et de Xincun	163	Pu, Li, Wang, Zhong, Su, Chen	45	pêche
XIALAN (Ganchong)	neuvième génération (fin des Ming)	1182	Wang, Zhou, Pu, Shen, Li, Huang, Qiu	250	pêche
DAFA (Haitou)	neuvième génération (fin des Ming)	471	Chen, Pu, Tang, Wu	130	agriculture
NALI (Haitou)	incertaine (dynastie des Qing)	1330	Wu, Xue, Zhong, Pu Yang, Lin, Wang, Zhao	45	commerce (par route)
DATAUN (Changpo)	données non disponibles	données non disponibles	données non disponibles	60	agriculture

Annexe 2

Le cas des « anciens musulmans » taiwanais

L'échec de l'entreprise d'« islamisation » des Pu de Danxian mériterait d'être comparé à celui d'une tentative un peu analogue chez les « anciens musulmans » de Taiwan. Cette communauté est constituée des descendants de la première vague d'immigration musulmane dans l'île, provoquée par l'invasion mandchoue au xvi^e siècle. Le plus souvent originaires du Fujian et établis sur la côte ouest de Taiwan, notamment à Tamsui [Danshui], Tainan et Lukang [Lugang], ils ont oublié leur religion d'origine et sont à peu près totalement assimilés.

L'espoir de les faire revenir au sein de la *‘umma* a toujours été entretenu par les musulmans taiwanais de la « seconde vague » : ceux qui se sont réfugiés dans l'île en 1949 et constituent aujourd'hui le cœur de la communauté islamique (celle-ci comprend officiellement 50 000 personnes, mais le chiffre réel est vraisemblablement très inférieur et sans doute plus proche de 25 000). Ce projet connaît un nouveau développement en 1987.

J'ai pu assister, cette année-là, à la visite rendue aux musulmans de Taipei par une délégation des Guo de Lugang. Ceux-ci, dont beaucoup occupent encore dans la ville un district qui leur est propre, rendent un culte à leurs ancêtres dans un temple lignager, le *Guojia miao* ; mais ils font aussi partie, avec d'autres familles du même nom, d'une organisation très structurée, le *Guoshi zongqinhui*, laquelle, quoique construite sur un modèle clanique, est en fait une association volontaire regroupant des gens de même patronyme. La délégation qui se rend à la Grande mosquée de Taipei en septembre 1987 récite devant l'imam une profession de foi affirmant son adhésion théorique à l'Islam.

Au delà du respect dû aux coutumes des ancêtres, cette attirance des Guo pour une religion qu'ils ignorent s'explique aussi par l'intérêt qu'il y aurait à pouvoir nouer des relations prestigieuses, nationales ou internationales. Deux facteurs historiques font en effet que la communauté musulmane jouit dans la politique taiwanaise d'un poids plus grand que ne le laisserait supposer sa faible importance numérique : 1) le repli à Taiwan de militaires et d'anciens seigneurs de la guerre musulmans (tel l'ancien ministre de la défense Omar Bai Chongxi), et la nécessité pour les autorités nationalistes de faire leur place aux représentants des minorités musulmanes du continent; 2) l'importance diplomatique (du moins jusqu'il y a peu) de l'Arabie Saoudite, qui est un peu le parrain de la communauté islamique de Taiwan. Avant leur visite à la Mosquée, les Guo avaient été reçus par un certain nombre de personnalités, et avaient eux-mêmes reçu à Lugang des représentants de l'ambassade saoudienne. Mais cette entreprise de conversion ne devait pas aboutir en raison de la répugnance de beaucoup de membres du clan à renoncer à leur genre de vie. Une année plus tard, l'imam de la grande Mosquée ne cachait pas son scepticisme⁴⁹.

On voit les éléments communs à la situation des Guo de Lugang et à celle des Pu de Danxian : même volonté de renforcement lignager, même attention à la conjoncture politique — avec, dans les deux cas, la confrontation avec un Islam réformé et militant (le rôle des Wahhabis saoudiens étant assez comparable, dans ce contexte, à celui des « Frères » de Yanglan). La différence est que, dans le cas taiwanais, on n'a affaire qu'à deux communautés dont il s'agit de trouver l'articulation : le lignage (ou plus exactement, l'association patronymique) et la *umma* islamique ; on ne trouve pas, entre la communauté de parenté et la communauté religieuse, la catégorie intermédiaire de *minzu*, ethnie ou nationalité, qui à Hainan vient compliquer le débat en ajoutant des effets d'identification qui lui sont propres.

⁴⁹ Barbara Pillsbury ne fait pas allusion à cet épisode dans sa dernière présentation des musulmans taiwanais : « Getting ahead in Han society : Muslim identity and status in Taiwan », communication présentée au colloque « The legacy of Islam in China », Université Harvard, avril 1989.

En dépit de certaines déclarations de portée générale, en effet, les autorités nationalistes ne reconnaissent pas vraiment les actuels « Hui » (musulmans sinophones) comme constituant un *minzu* particulier ou en faisant partie. La référence aux « cinq races » (*wuzu*) distinguées, de manière très vague, par Sun Yat-sen incluait bien les Hui, ceux-ci comprenant à la fois les musulmans du Turkestan chinois et ceux de la Chine intérieure. Mais le raidissement de l'idéologie nationaliste, à partir notamment de la période de lutte anti-japonaise, a eu pour effet pratique de scinder ce groupe composite entre les populations appartenant aux « ethnies frontalières » (*bianjiang minzu*), auxquelles on reconnaît nettement une identité particulière, et celles qui font partie du vaste ensemble Han. Les actuels Hui de la Chine communiste sont considérés par les idéologues du Guomindang comme étant essentiellement des Han de confession musulmane. Il reste que les Chinois musulmans de Taiwan peuvent voir leurs intérêts protégés par la clause de la constitution de 1946 qui offre des garanties aux communautés dont « les habitudes de vie sont particulières » (*shenghuo xiguan teshu*). Mais la manipulation consciente d'une identité « ethnique » ou « nationale » comme sur le continent est certainement impensable. Le choix politique possible reste entre l'entité nationale chinoise (beaucoup de personnalités musulmanes sont membres de longue date du Parti nationaliste), l'incertaine identité « taïwanaise », et la communauté supra-nationale de la *'umma*⁵⁰.

⁵⁰ On mentionnera à ce sujet les dizaines de milliers de musulmans chinois ayant choisi de s'établir en Arabie Saoudite plutôt qu'à Taiwan à l'issue de la guerre civile ; ou encore ce vieux professeur d'université à Taipei, parfaitement « chinois » par ailleurs, qui n'hésitait pas à déclarer qu'en tant que musulman il était « étranger », *waiguoren*...

Caractères chinois

(Note: les noms apparaissant dans les tableaux 1 et 2 ont été omis ici)

ahong 阿訇	Fu 符
bagong 拔貢	Ganchong 干冲
Bai Chongxi (Omar) 白崇禧	Ganjiao 甘蕉
Baijiaxing 百家姓	gedimu 格迪目
Beisi 北寺	gongliang 公粮
bianjiang minzu 邊疆民族	Gusi 古寺
bodietou 伯爹頭	guanliqu 管理區
caiong hukou 菜農戶口	guanxi 關係
cheng 歲	Guojia miao 郭家廟
cheng* 歲	Guoshi zongqinhui 郭氏總親會
citang 祠堂	Haipo 海坡
cunmin xiaozu 村民小組	Haitou 海頭
cunweihui 村委會	Hetong 禾同
Dafa 大發	hua 化
dami 大米	huifu minzu chengfen 恢復民族成分
Danxian 儋縣	Huihui 回禪
Danzhouhua 儋州話	Huimincun 回民村
Danzhouren 儋州人	Huixin 回新
Da Song Pu shijia zhaoji shizu zhi mu 大宋蒲氏家肇基始祖之墓	Jianxing 建新
Datacun 大榻村	Jiucacun 韭菜村
Eman 峨曼	kaipu 開譜
fancun 番村	Li 李
fanhua 番話	Li* 黎
Fanpu 番浦	lijiao 禮教
fanren ji Huizu 返銷根	Lishui 里水
fanxiaoliang 返銷粮	Liyang 溧陽
fanzhucun 番猪村	Linxia 临夏
fang 房	Longmen 龍門
	Ma Wanfu 馬萬福

Manguo 芒果
menhuan 門宦
minzu diqu 民族地區
minzu xiang 民族鄉
mixin 迷信
Nada 那大
Nali 那歷
Nanhai 南海
Nansi 南寺
nūsi 女寺
Panbu 攀步
pingchang 平常
Pugou 蒲保
Pujing 蒲井
Pu Jun 蒲俊
Pu Junfeng 蒲俊封
Pu Lihan 蒲哩罕
Pu Lihan* 蒲哩瀚
Pulu 蒲盧
Pu Luo'e 蒲羅過
Pu Qing 蒲清
Putian 蒲田
Puwucun 蒲屋村
Pu Xingli 蒲興利
Pu Xiong 蒲雄
Sanya 三亞
semuren 色目人
Shajing 沙井
Shatang 沙塘
Shangjie 上街
Shangpu 上浦

shenghuo xiguan teshu
生活習實特殊
Songtao 松濤
tonghua 同化
tongxianbu 同綫部
tongxing 同姓
Wanning 萬寧
Wen Wenzhai 魏文齋
Wenchang dijun 文昌帝君
wenhua luohou 文化落後
wuzu 五族
Xigua 西瓜
Xisi 西寺
Xialan 夏蘭
Xiapu 下浦
Xiaojiao 水交
Xincun 新村
Xinying 新英
Xuanyuan dadi 玄元大帝
Yazhouzhi 崖州志
Yanglan 羊欄
ye 葉
ye* 葉
Yiheiwani 依黑瓦尼
yinyang wu er li 陰陽無二理
you daibiaoxing de huodong
有代表性的活動
yuanze 原則
Zhancheng 占城
zhangjiao 掌教
zhengce 政策